Los límites de la dialéctica

José María Ripalda

EDITORIAL TROTTA

Los límites de la dialéctica

Los límites de la dialéctica

José María Ripalda

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **F**ilosofía

© Editorial Trotta, S.A., 2005, 2012
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

© José M.ª Ripalda Crespo, 2005

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-347-5

CONTENIDO

Introducción 9

1. Dialéctica del proletariado 21
2. De dialéctica y hermenéutica 61
3. Los límites de la dialéctica 75
4. Dialéctica de lo concreto 113
5. Constitución y sujeto político 143
6. La paradoja del pluralismo y los movimientos sociales 161
7. España o la Ilustración como pretexto 179
8. Alien, el espectro y el ángel 213
9. Del fin del arte al arte después de la filosofía 227

Nota del autor 247
Bibliografía citada 249
Índice 257

INTRODUCCIÓN

I

Quedarse sin voz, tener que pedirla prestada a un ventrílocuo; querer hablar y que, cuando lo intentemos desesperadamente, otra voz hable desde nosotros y contra nosotros. O que nos hayan robado y pervertido nuestras palabras más propias, convertidas en titulares mediáticos. O que el «nosotros» esté infiltrado por clones indecisa, cuando no manifiestamente, malignos. ¿Es el destino de «la Izquierda»? Pero la Izquierda fue una posición de los escaños en el Parlamento burgués. La Izquierda contra la Derecha, como si quieren ser Colorados y Azules o Coca-Cola y Pepsi-Cola, no tiene mucho que ver con la pretensión revolucionaria real, o gradual, o al menos utópica. Ahora la Izquierda habla de «democracia», igual que la Derecha; pero ya va siendo estirarse que hable de «Estado social»; normalmente no pasa de «los derechos», que, como sabemos, dan mucho trabajo a «Amnesty International» con resultados muy modestos, si bien, por desgracia, nada despreciables[1].

Sí, los filósofos tendemos a ponerles comillas a las palabras, porque no nos las creemos a primera vista. Por oficio sabemos que no disponemos sin más de ellas ni de nosotros; y que el esfuerzo de reapropiarnos a nosotros mismos es, además de un problema políti-

1. Estados Unidos no se consideró a sí mismo una «democracia» hasta que el presidente Wilson la impuso como consigna bélica contra Alemania en la primera guerra mundial, a la vez que se servía de ella para excluir al potente socialismo obrero, radicalmente antibelicista. Cf. Domènech, 2004, 234 s.

co, una tarea imposible, pero también necesaria: que pensar significa no partir de conceptos que se dan por sabidos; que imaginar significa no detenerse con respeto ante las fachadas representativas, ni aceptar la estetización de la política y el pensamiento, para reflejarse en ella. Lo plausible y bonito no es criterio de verdad, la ética individual es compatible con la inmoralidad colectiva. Repetir no es pensar, pensar no se consume, pensar requiere tiempo. Y pensar requiere también —a ello dedicó Hegel su filosofía— un cierto aquí y ahora; la pretensión de intemporalidad y universalidad es ella misma temporal y más local de lo que se quiere creer en nuestros modernos devocionarios.

Los siglos revolucionarios parece como si hubieran sido un paréntesis y nos encontráramos otra vez donde siempre: como en el Antiguo Régimen lo representativo —ahora alimentado por maquinarias industriales— se convierte en *la* realidad. La autoridad es absoluta; pero no se centra en la persona del soberano, sino en el cuerpo del capital social. Así que el poder directo y orgánico ha sido sustituido por un poder indirecto y articulado, a la sombra permanente del estado de excepción. El expansionismo inmanente al modo de producción capitalista necesita abrir sin descanso nuevas fronteras externas e internas. La frontera es precisamente un mito fundador de la potencia hegemónica, los «Estados Unidos de América». Ese expansionismo sistémico, hibridado con los intereses personales más poderosos, no puede someterse a los deseos de las poblaciones, pues bien los arrasa —sobre todo en la periferia—, bien los moldea desde ellos mismos. Acepta y fomenta la participación que le es funcional. Así, la «crítica» ilustrada ha pasado a significar un correctivo. Se engloba bajo el nombre de «oposición» tanto a la fracción parlamentaria minoritaria como a los excluidos y perseguidos del sistema político. El sistema de partidos ha dejado de ser representativo, para convertirse en integrador; y cuando no está permeado por los grandes intereses económicos, lo está por los intereses mezquinos de sus propios aparatos, que han desprestigiado a los partidos revolucionarios.

Por último, entre las invasiones norteamericanas de Afganistán e Irak, a las que hay que añadir la intervención en Kosovo y la represión de la Intifada, la política ha tomado un claro sesgo militarista en la política exterior y policial en la política interior bajo el signo del Terrorismo. Como dijo brillantemente el capitán general responsable de las tropas españolas enviadas a Irak, la invasión de este país había creado el escenario ideal para la lucha contra el terrorismo internacional, pues éste iba a exponerse precisamente donde es-

taban concentradas las fuerzas contra él. La pregunta es: ¿cuántos países habrá qué ir invadiendo para mantener vivo el Terrorismo? El jefe de gobierno del general español había presentado repetidas veces como prioridad de su política nacional e internacional la lucha contra el Terrorismo, declarado expresamente idéntico en sus dos vertientes, nacional e internacional. Según Peter Sloterdijk[2], sucede en cambio lo siguiente:

> En la monótona campaña *War-on-Terror* de las televisiones norteamericanas, identificadas en sus convenciones terminológicas con los programas del Pentágono, no apareció ni una sola vez la idea elemental de que el terrorismo no es un adversario, sino un *modus operandi,* un método de lucha que inmediatamente se reparte por ambas partes del conflicto. Por eso hablar de «guerra contra el Terrorismo» es una formulación carente de sentido. En cuanto se pone entre paréntesis la regla bélica de tomar partido y se sigue la regla del proceso de paz consistente en escuchar a la otra parte, se evidencia que ningún acto terrorista singular constituye un comienzo absoluto. No hay un *acte gratuit* terrorista, ningún *fiat* del Terror. Todos los atentados se entienden a sí mismos como contraataques en una serie que es descrita cada vez como abierta por el enemigo. Por eso el terrorismo se entiende a sí mismo como antiterrorismo.

Parece que lo que tuvimos entre la caída del muro de Berlín en 1989 y el atentado de las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre de 2001 fue algo así como otro *fin de siècle* metropolitano de gesto estético y feliz, «post-moderno», sobre un fondo oculto de crisis y crueldad, de ataque a los consensos sociales logrados en la metrópoli bajo la presión de la «Guerra Fría» y de los límites que ésta, a fin de cuentas, imponía en la política internacional. El atentado contra un complejo arquitectónico emblemático de la metrópoli es como si hubiera roto la misma operación «post-moderna» que se había desplegado precisamente desde la arquitectura. Era una operación vacía, un simulacro, pues el poder no se expresaba, no se exponía en ella como en fases civilizatorias anteriores; incluso había cumplido más o menos su función. Los helicópteros Apache y los nuevos todo-terreno del ejército eran ya seguramente más emblemáticos de la lucha contra «el eje del mal». No es extraño que el decorado se desmoronara, o más bien fuera sustituido, tan rápidamente.

2. Sloterdijk, 2002, 24 s.

II

Poder hablar, sin que de salida ya le hayan robado a uno la posibilidad de decir lo no conforme, lo no previsto, lo que corresponde a otra «opinión pública» posible, sigue siendo la tarea teórica que corresponde de algún modo a lo que se llamó revolucionario, proletario, Izquierda. Le va la supervivencia en ello. El sometimiento al ritual electoral ha corroído, laminado, expulsado lo que no sea el discurso de la conformidad con el marco establecido. Lo ha hecho también el mercado en quienes tienen acceso al consumo, montando sus paraísos artificiales, sus mundos reservados; y hace tiempo que hay consumo preparado *ex professo* para quienes no tienen capacidad real de él, en forma de bebida-basura, comida-basura, tráfico-basura, vacaciones-basura, televisión-basura... En esta contaminación general parece como si el único gesto revolucionario fuera el consumo de bienes superiores postmaterialistas y uno de ellos fuera el izquierdismo platónico, que a fin de cuentas, dentro de ciertos límites, representa una marca en el mercado de la política-basura y un espacio de oportunidad para carreras políticas, sindicales y académicas.

Es todo el espacio de la política, en el que la Izquierda creyó encontrar cobijo, el que se está quedando sin voz. Las ideologías conservadoras aún disponían a mediados del siglo XX de producción y densidad. La segunda guerra mundial seguramente marcó un giro decisivo[3]. A partir de entonces el adelgazamiento de esas ideologías fue un procedimiento vergonzante para poder seguir subsistiendo; su campo fue abandonado a las consignas de los vencedores en los grandes altavoces mediáticos. La política vuelve a ser un asunto interno de las clases dirigentes. Y los poderosos han conseguido neutralizar las fuerzas de la inteligencia que Marx, un tiempo, creyó que convergerían con las masas sufrientes, ellas también divididas entre la(s) metrópoli(s) y una periferia que no es necesariamente geográfica.

Examinar el caudal teórico de que disponemos, evaluar lo que hemos perdido o, quizá, lo que en realidad nunca hemos tenido y

3. Me parece sintomático a este respecto el nivel de lucha ideológica en que aún se movía, *v. g.*, un libro que, sin el caudal teórico de los Bloch u Horkheimer, refleja fielmente la confrontación política de entonces: J. Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*, 1972 ([1]1937). Estos libros del exilio (otro ejemplo es el *Behemoth* de Neumann) no se reeditaron en Alemania hasta mucho después de la guerra y atravesaron una larga etapa de silenciamiento en su propio país. La academia universitaria se cerró en banda contra ellos.

creíamos poseer; tantear formas de cultura poderosas y sin embargo no sumisas al marco en que se produjeron, y se siguen produciendo, es una tarea difícil. Por de pronto, la cultura está hecha de un modo que no es accesible por igual a todos y constituye un arma de dominación. Pero, por otra parte, la misma filosofía, núcleo reconocido de la alta cultura clásica, cómplice de un modo u otro en más o menos todos los crímenes de nuestra historia occidental y atlántica, hoy no es apenas sino un resto venerable, objeto de saqueo oportunista. Con ello ha sido desplazada virtualmente de su pedestal al lugar de los que Mandeville llamó los *pauperes*. Ella ha examinado la imposibilidad y la posibilidad, ya en la raíz de toda palabra, de que nuestra voz sea realmente «nuestra» y «mía», sin permitirse las soluciones fáciles, pues sabe genéricamente de la indisponibilidad y la dispersión de la muerte en el mismo centro de lo vivo. Freud y Nietzsche, Lacan, Foucault, Derrida, entre otros, lo han escrito para nosotros, cada uno en su sitio y a su manera. Y de algún modo estarán presentes en las páginas que siguen. Pero quienes van a guiarlas en un intento de clarificación con más distancia van a ser clásicos algo anteriores, de la línea, más «superada», Kant-Hegel-Marx; ellos acentuaron en un momento fundador la fuerza de la libertad, la gran consigna «occidental». Esta libertad, garantizada en la reflexión por el concepto, tenía toda la consistencia de una entelequia de irresistible dinamismo y de dignidad divina, capaz, según Hegel, de englobar incluso la necesidad. El psicoanálisis primero, el estructuralismo después, reconocieron los límites de esa libertad y de la reflexividad que daba cuenta de sí soberana y heroicamente en la tradición del Idealismo alemán. Pero ya antes se había hecho implausible, más que por sí misma, por su incapacidad de sostenerse ante una historia real que la desmentía rotundamente; el filólogo Nietzsche había leído esos textos ya sin encanto. Y sin embargo, algo que tenía que ver con esa «libertad» siguió operando después, incluso en opositores rotundos del hegelianismo como Foucault o en deconstructores ajenos al marxismo como Derrida. Éste, incluso, en el gozne postrevolucionario de los años noventa, se volvió hacia Marx tratando de rescatar su impulso liberador contra la misma tradición marxista. Marx era precisamente quien, en la línea que he llamado clásica, había planteado agudamente la tensión *histórica* entre estructura formal y libertad, que se repite entre lengua y pensamiento, constitución previa y decisión.

Éste es el contexto en que me he puesto a examinar la dialéctica, actualmente más bien un recurso retórico en nuestro acervo discursivo. En esta extensión neutra del término sus significados genuinos

se hallan tan olvidados que sólo un historiador de la filosofía como yo podía retomarla como tema. Los progresistas de antes tapan vergonzantemente su recuerdo como un pecado de juventud y lo sustituyen por los mismos principios abstractos cuya vaciedad provocó precisamente que la dialéctica antigua cobrara desde Kant un nuevo sentido[4]. En cambio, la abstracción pre-dialéctica es el núcleo de la retórica política del momento, cuando ésta no pasa de un salto a ese populismo zafio que desprecia al pueblo y hace lo posible para que éste lo merezca.

La dialéctica fue el resultado en el cielo de la alta cultura de una voluntad de soberanía general e ilimitada. Se trataba de la libertad, no de las libertades, que, como decía Voltaire, no pueden ser más que excepciones (después de Marx diríamos que son funciones de la reproducción económica). Ahora bien, la nobleza clásica de la dialéctica entre Kant y Marx constituye más bien un patrimonio intangible, no un capital disponible; una reserva no operativa, algo así como un recurso ecológico. El término «dialéctica» fue utilizado muy abusivamente, incluso aún más que sus análogos actuales como «deconstrucción». Hegel mismo recuerda en su época que «la dialéctica frecuentemente no va más allá de un sistema subjetivo para columpiar de un lado para otro raciocinios carentes de contenido, cuya vaciedad se encubre con el ingenio que requiere ese modo de razonar»[5]. Pero fueron sus herederos, más o menos legítimos, quienes nos han dejado los peores ejemplos de abusos dialécticos. En los últimos días de la República Democrática Alemana, otoño de 1989, un argumento para demonizar la oposición del Neues Forum fue que éste «se aprovechaba de las contradicciones reales del socialismo» para desprestigiarlo[6]. Evidentemente, esas «contradicciones» eran inevitables, naturales, «normales», y no requerían una supera-

4. Valls Plana, 1982, además de dar un panorama completo de la dialéctica desde los griegos hasta el final del siglo XX, explica (62-68) el origen kantiano de la dialéctica en el sentido moderno.

5. *Enciclopedia* § 81, nota. En mi opinión la traducción de Valls Plana suaviza algo el sentido. En general no siempre me atengo a las traducciones. Cuando cito el original y la traducción, se debe bien a la dificultad del pasaje, bien a que hay varias traducciones, no siempre igualmente accesibles.

6. Tomo el dato de los recortes de periódico de la época en una exposición permanente dentro de la catedral protestante de Güstrow. En esa exposición aparece también documentada la reclamación civil contra los policías que mataron a gente en la calle y que de hecho fueron procesados tras la reunificación de Alemania (dato que contrasta con la impunidad en que han quedado los responsables de los muertos por bala en manifestaciones pacíficas de Pamplona, San Sebastián, Vitoria ya durante la «Transición» española).

ción radical, sino sólo las correcciones que, al fin, estaban dispuestos a admitir los políticos. La dialéctica se convertía en lo opuesto de su dinámica, un recurso estabilizador que el Partido tenía la capacidad de invocar autorizada y autoritariamente. *Extra Ecclesiam nulla salus*.

Hay también otra dialéctica terrible, evocada desesperadamente por Adorno: la de los derrotados y sometidos que, para poder soportar su desgracia, tienen que repetir *ellos*, *por su propia mano*, *sobre sí mismos y sobre los otros*, la mutilación, la humillación, el sadismo de que son víctimas. Y hay otras operaciones sutiles, la del no querer ver que termina en ceguera, la del cinismo que, contra su propia definición, no necesita ser expreso, que agotan la dialéctica hasta dejarla sin terreno en que actuar. En todo caso, la dialéctica ya no sirve para aflorar recursos fáciles o disponer de títulos reservados, como lo hizo la retórica ortodoxa de partido. Hace casi un siglo que Karl Korsch lo expuso convincentemente contra los *establishments* comunista y socialdemócrata[7].

Es, por tanto, el momento de un reexamen bajo condiciones diferentes. La caída de la Unión Soviética, en realidad el eslabón débil del sistema mundial, está evidenciando hasta qué punto el socialismo había sido asumido por el capitalismo metropolitano, especialmente el europeo, en dosis homeopáticas contra el fantasma de la revolución. A la existencia de la Unión Soviética debemos lo que hubo de «social» en el capitalismo europeo. Éste fue su éxito paradójico, pero indiscutible. La euforia del pasar página, que ha hinchado de estética postmoderna la retórica abstracta de los principios, se topa ahora con la destrucción del tejido social en la metrópoli y el predominio del complejo militar-industrial bajo el esquema amigo-enemigo, categoría esta última a la que corremos el riesgo de caer arrojados —e incluso de adoptar— quienes en un momento determinado no nos declaremos «aliados» incondicionales. La soberanía limitada, como en España gustaba de decir Felipe González, la inseguridad laboral, la precariedad jurídica, el vaciamiento de la civilidad, la brutalidad militar rampante alejan la dialéctica como producto de un humanismo revolucionario trasnochado. Pero lo derrotado y aplastado sigue existiendo a su modo, virtual pero efectivo; y negarse a aceptar sin más el statu quo teórico establecido puede res-

7. Cf. especialmente la segunda edición (1930) de *Marxismus und Philosophie* (Korsch, 1966). Que yo sepa, sólo la primera edición se halla traducida al español (1971). También su *Karl Marx* (1938) se halla traducido (Korsch, 1975); por el discípulo de Korsch, Lawrence Krader, tuve acceso en Berlín al ejemplar anotado de esta obra por el mismo Korsch.

ponder también, incluso más allá de una forma de resistencia, al horizonte posible de otra realidad. Es lo que se suele llamar utópico, sin tener en cuenta que puede ser tan posible como para que todo el empeño opuesto no llegue a realizarse[8]. De esta posibilidad precisamente y de las resistencias contra ella y de lo unidas que están en el fondo posibilidad y resistencias habló la dialéctica. ¿O habla?

III

No se espere de mí un tratado. Éste es el resultado de un esfuerzo particular y precario sobre un tema que cualquier tratado no haría sino someter a su lecho de Procusto; una especie de memoria de investigación sobre lo que ha ido haciendo un funcionario universitario poco a poco sin que nadie se lo pidiera. Por otra parte el saber no es libre. El panorama intelectual es como el plano de una ciudad en el que faltan unas cosas —*v. g.* hospitales, bibliotecas y parques—, de otras hay demasiadas —palacios representativos, barrios residenciales de lujo—, pero todas de algún modo son públicas, todas están, siquiera de algún modo, para el disfrute, aunque sea visual y lejano, de todos. Como factor concomitante de la producción y reproducción social, la cultura no puede ser completamente privatizada. En sus diversos espacios, religión, arte, tecnología, se construyen máquinas de conformidad, pero también refugios, cuando no fuentes de disidencia.

En mi especialidad, la historia de la filosofía, no faltan modelos políticos, como Lorenzo Valla, quien, en el apogeo del poder papal, dejó al descubierto la impostura de la donación constantiniana, con la que se justificaba el Estado Vaticano, e introdujo con la traducción de Tucídides un nuevo tipo de pensamiento histórico y político:

> Tal vez nadie ha superado jamás a Lorenzo Valla [...] a la hora de percibir el significado filosófico y para la cultura general que tiene una elaboración analítica de la historia. Obligó a los filósofos a revisar su doctrina de las categorías, su concepción del lenguaje y del saber; a no continuar rechazando la filosofía de Epicuro con las descalificaciones morales acostumbradas, así como a reabrir el debate ético sobre los fundamentos del verdadero bien y de la vida

8. Comparto las razones que ha dado Peter Sloterdijk contra los proyectos utópicos, al final siempre demasiado reales. La única utopía victoriosa son los Estados Unidos. ¿O también el cristianismo como agustiniana Ciudad de Dios?

correcta; además, a abandonar rápidas conciliaciones entre predestinación y libertad, como las que se basaban en la *consolatio V* de Boecio. Enfadó a los juristas, al demostrarles que ni siquiera entendían sus propios conceptos fundamentales, basados en la Antigüedad griega y romana; ofendió a las órdenes con su crítica del monacato; irritó a los pedagogos mostrando que la buena latinidad sonaba de un modo muy distinto a la de ellos. Cuando en 1457 murió a los cincuenta años, no sólo había renovado la retórica y la dialéctica; también había obligado a sus contemporáneos a confrontarse con su ascendencia histórica mediante la crítica filológica. Quien le leía podía entender que todo tenía que hacerse de nuevo, tanto más por cuanto Valla mismo había utilizado la metáfora del nacer de nuevo —de donde viene nuestro «Renacimiento»— como consigna programática ya en sus *Elegantiae* de 1440. Sobre todo había que hacer de nuevo la teología, a la que le explicó que, si se apoyaba en la Biblia, tenía que estudiarla en sus lenguas originarias. Sus *Comentarios al Nuevo Testamento*, inéditos hasta que los publicó Erasmo, sacudieron la autoridad de la Vulgata. Limpió de la capa formalista que siglos de lógica escolástica boeciano-aristotélica habían depositado sobre todo lo sabible, fuera medicina o el Nuevo Testamento, sembró la duda sobre las interpretaciones habituales, les dejó a los teólogos sin su Dionisio Areopagita, de quien habían aseverado que transmitía las doctrinas esotéricas que el apóstol san Pablo no se había atrevido a confiar a sus epístolas. También demostró que el Credo, que se llamaba, y se sigue llamando, la profesión de fe «apostólica» por excelencia, no podía proceder de los apóstoles. Cada libro suyo significó una ruptura con la chapucería para con la tradición y la corrupción del lenguaje, un ataque a lo que él y muchos humanistas después de él llamaron la «barbarie»[9].

En este momento no es previsible, ni casi imaginable, una figura de esta dimensión histórica, a pesar de que «la chapucería para con la tradición y la corrupción del lenguaje» alcanzan cotas desaforadas. Hoy, además, las consecuencias del saber están controladas por procedimientos indirectos tan efectivos como los de la Santa Inquisición, que a fin de cuentas nunca consiguió extensión universal; cada vez más, el intelectual es un profesional cazador de puestos y captador de subvenciones; tiene que mantener su presencia en un mercado competitivo a base de una producción continua y continuamente renovada, *state of the art* es la norma. El trabajo artesanal sólo puede ser un nicho de un modo de producción anterior, demasiado lento, y «el compromiso» —como se decía— pasa por el códi-

9. Flasch, 2003, 241 s. Por supuesto, no es ésta sin más la opinión de Flasch sobre la Edad Media, de la que él es un historiador justamente famoso.

go que permite traducirlo en éxito. El partido que toma la cultura es el de la ocupación de mercados diferenciales.

En el entorno marginal de mi pequeño pueblo, Euskal Herria, he visto una conciencia aguda de este carácter partidista de la cultura, debido a la persistencia de una cultura minoritaria y minorizada, con sus propias estructuras de memoria y de integración. Parece que sólo donde y en tanto en cuanto hay publicidades sin integrar, como pudo serlo la publicidad proletaria evocada por Peter Weiss al comienzo de la *Estética de la resistencia*, u otras publicidades limitadas y desplazadas del centro, hay lugar para una libertad del intelectual que supere decisivamente su ineludible fagocitación por la institución–unidad de mercado. Seguramente el ejemplo más bello de esta libertad se puede encontrar precisamente en los comienzos de la disciplina historia de la filosofía, cuando un puñado de intelectuales, en la estela de Valla, utilizaron la exploración de las ideas del pasado para abrir hueco en la masa aplastante de la ortodoxia y la convención[10]. Ese tipo de historia de las ideas se perdió, sustituido por discursos mucho más cerrados, los aún dominantes.

Precisamente el núcleo de este libro —constituido por los cuatro primeros capítulos— consiste en una lectura espaciosa, demorada, de algunos viejos textos de Hegel y de Marx. Los capítulos que siguen, aunque muestran las huellas del tiempo lento y del andamiaje que los ha generado, son más ligeros y giran en órbitas cada vez más amplias e irregulares. Estamos acostumbrados a la comida rápida y a la lectura predigerida. El detenimiento filológico sobre el texto, en cambio, requiere cierto oficio, es un trámite arcaico y riguroso. Aun así, mi relación con una filología carente ya del sentido que tuvo, cuando representó innovación y lucha, tiene ciertos rasgos irrespetuosos; cultivo las técnicas, pero no el género ni el gesto, y escucho a voces que no se suelen oír en ella.

Posiblemente la correspondencia más estrecha que podamos encontrar hoy con el empeño de Lorenzo Valla venga del ángulo más inesperado, no de la filología histórica, sino, al contrario, de una filología *no histórica*, como yo llamaría al intento individual, precario que acometió desde su marginalidad irritante Jacques Derrida. Ha sido una operación desde el lenguaje mismo contra la compacidad inerte, cuando no algo peor, en que se halla constituida nuestra tópica cultural de altos vuelos. Pero ya la filología clásica, llevada a su extremo, confluye en el mismo terreno: en el fondo no

10. He explorado brevemente esta otra historia de la filosofía en Ripalda, 1992, 199-211.

hay texto auténtico más que en el sentido de que una autentificación personal lo ha cerrado; y ni siquiera hay que contar con ello, como sabemos los que hemos examinado manuscritos, o como puede saber cualquiera que haya producido alguno. En la maraña de intenciones y líneas expositivas posibles la navegación de la escritura puede terminar encontrando un rumbo, que es lo que tratan de resumir en penosas cartografías las historias de la filosofía. Pero un texto es un mar inabarcable y, en un doble sentido, sin fondo; es el lugar de una operación, como dice mi amigo Ramón del Castillo, acechada por la esquizofrenia[11]. Tomarlo como un lugar de liberación singular de *sus* demonios reprimidos, que también son míos, en la operación singular, *libre*, de lectura, es algo que siempre está en la vecindad de una filología radical. La escritura es una lectura, en gran parte, a ciegas; también, la lectura es una reescritura; pero toda escritura es reescritura.

Un historiador de la filosofía tenderá profesionalmente a ser reservado al respecto. Pero no puede ignorarlo. Su línea narrativa no es la de la deducción a partir de principios ni la reflexión rizomática o recursiva o dispersa; no dispone de la libertad del filósofo especulativo. Pero ya la elección de los textos, su escritura, su tipo de historia son construcciones surcadas virtualmente de deconstrucción, de propósitos confesables, inconfesables e imposibles de confesar.

11. Esta mención personal pertenece de suyo a una nota de agradecimiento a pie de página, hábito que corresponde al último nivel de visibilidad de lo rechazado en la elaboración textual. Pero luego hay otros niveles, como la elaboración olvidada de textos que se han leído en otro momento y han dejado huella duradera (cito un caso, *infra*, p. 36), la sedimentación de tópicos y hábitos expositivos, por ejemplo más o menos «franceses», intrusiones y asociaciones ocultas; hay suturas en el discurso que encierran tensiones ocultas, inconsecuencias argumentativas —también rigores argumentativos— que encierran cruces con pascalianas «razones del corazón» o con convenciones, disimulos, decisiones incalculables... Habría que decir que el origen de un texto es, más que individual, singular y colectivo.

Capítulo 1

DIALÉCTICA DEL PROLETARIADO

A. LA ACUMULACIÓN ORIGINARIA

El supuesto fundamental de la filosofía kantiana, que la realidad más nuclear del mundo la constituye la libertad, fundaba virtualmente un nuevo orden frente a la fundamentación del Antiguo Régimen en la religión, la jerarquía («jerarquías del Movimiento» se decía en mi niñez), el privilegio «natural». Se trataba de un nuevo orden de iguales en principio, desiguales por su desigual cercanía al principio; pero al alcance de cada uno estaba reducir esa desigualdad[1].

El nuevo principio de la libertad se formulaba, a diferencia de como lo había hecho su inspirador Jean-Jacques Rousseau, en la máxima lejanía de su concreción política; en este sentido no parecía muy amenazador, sobre todo si se lo contraponía al aparato concreto de poder militar y económico existente. Su radicalismo, ciertamente, lo convertía en un peligro; pero ese mismo radicalismo parecía separarlo de la realidad, al menos mientras no intervinieran otros elementos. La Revolución francesa y, concretamente para Alemania, Napoleón fueron esos elementos directos. Pero Napoleón fue derrotado y el constitucionalismo político que correspondía a la libertad kantiana tuvo un largo camino para imponerse —provi-

1. La igualdad era «de suyo», pues de hecho fundamentaba un nuevo orden desigual, como he explorado en Ripalda, 1978.

sionalmente— en la sociedad alemana: hasta la primera mitad del siglo XX[2].

Para Hegel, constitucionalista de corazón, quien vivió tanto el breve fulgor napoleónico en Alemania como su derrota, no sólo la libertad era racional en su generalidad, superadora del interés y el capricho individuales, como en Kant, sino que la estructura misma del mundo le correspondía profundamente. Lo que hace la *Fenomenología del Espíritu* (1807), a partir de una profundización progresiva en la estructura reflexiva del conocimiento, es alcanzar la unión inmediata de realidad y libertad que constituye el mundo. La subjetividad moderna sería así escenario y actor privilegiado, dramático, que abre en nosotros la máxima dignidad e igualdad de principio, superior a todo subjetivismo singular, pues lo eleva a su propia universalidad, que es el sentido de la historia entera. Posteriormente el desarrollo lógico de esta universalidad —*Ciencia de la Lógica* (1812-1816)—, restando importancia a la componente subjetual, que había sido central en la *Fenomenología del Espíritu*, se centró en la estructura «lógica» del mundo como clave de la libertad. Con ello se alejó también decisivamente del ámbito kantiano, pues la *Fenomenología* aún había sido en el fondo la correspondencia epistémica a la kantiana *Crítica de la razón pura* como introducción, sólo eso, al verdadero saber. La muerte de Kant casi había coincidido con el comienzo de la redacción de la *Fenomenología*.

Según Hegel nada relevante en la realidad escapa a lo que constituye su núcleo conceptual, su definición «lógica» (de *lógos*, es decir, racional y sustantiva). Pero a la vez la realidad no es objeto directo de deducción, sino que sólo lo es su «lógica», con la que la realidad sólo *se corresponde* en cada caso. Así, en el tercer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, titulado «Fuerza y entendimiento», Hegel no deduce la noción física de fuerza, sea en su versión newtoniana, leibniziana, etc.; lo que deduce es que la ruina de la noción aristotélica de sustancia —ya expuesta por Locke y Hume—, en la que culminaba el capítulo anterior de la *Fenomenología*, «La percepción», sólo es recomponible lógicamente en una dinámica

2. Aun así, el constitucionalismo de Weimar, sin ser derogado por los nazis, perdió prácticamente su vigencia bajo una avalancha de disposiciones *ad hoc*, una fusión de los poderes del Estado y el libre juego de los intereses más poderosos tras falsas fachadas neoclásicas. Las analogías con el Estado español de nuestro cambio de siglo son apabullantes (cf. Sloterdijk, 2003a, Segunda Parte, IV). Desde el punto de vista jurídico, cf. Schröder, 2002. Actualmente el Estado alemán tiene una «Ley Fundamental» que representa, conforme a las nuevas tendencias, un constitucionalismo sin sujeto.

subjetual (no subjetiva, pues en este nivel de deducción aún ni existe un sujeto formado), cuyo punto de arranque se puede explanar adecuadamente con la noción newtoniana de fuerza[3].

Marx es más modesto que Hegel, pues reconoce los límites de la dialéctica. Pero a la vez, y paradójicamente, es más ambicioso. Y es que, si en Hegel los conceptos permiten dar cuenta plenamente de lo que hay de sustantivo en la realidad, es decir, de lo que vale la pena en ella, esto lo hace en Marx directamente la realidad misma, sin *correspondencia*, con la misma «necesidad» que según Hegel tenía el concepto. Ahora bien, esta transposición directa de la dialéctica a la realidad o bien se convertía en pura ideología o tenía que asumir de algún modo el constante desfallecimiento de la experiencia, la discontinuidad de lo real, una vez que carecía de la cinta portante que es la «lógica», el sentido ontológico de lo que hay[4].

Un lugar clásico para tantear la dialéctica como la concibe Marx son tanto las páginas que éste ha dedicado a la acumulación originaria en el capítulo 24 de *El Capital* (tomo I), como los apuntes del «Rohentwurf» de 1857[5], que tratan más históricamente el mismo

3. Kant había hecho plausible esta interpretación del newtonianismo. Cf. *KrV*, A 125, B XXII, nota.

4. Precisamente lo que hizo el marxismo con la dialéctica de Marx fue llevarla a la primera de las dos resoluciones posibles, la ideológica. Kautsky acentuó la correlación directa entre doctrina y realidad, y una vez que la práctica política de la fracción parlamentaria fue declarada idéntica con esa doctrina, la *Realpolitik* se consagró como concreción de la doctrina abstracta. El marxismo se convertía en la ideología de una política inoperante tanto por la represión como por la captación estatal de las masas mediante una política «social». El análisis técnico se desvinculó de la teoría, y la decisión política, amparada por el crecimiento electoral, se hizo oportunista. Cf. Galcerán, 1997, 370-380.

5. Dentro del «Rohentwurf» («primer borrador»), que constituye el núcleo de los *Grundrisse*, me refiero al largo pasaje (*Grundrisse*, 363-413: *OME* 21, 414-468) que abarca la acumulación primitiva y las formas sociales previas al capitalismo. En cuanto a los 7 epígrafes que componen el capítulo 24 del libro I de *El Capital*, sólo la sustancia de los §§ 1 y 7 procede de ese primer borrador. Los §§ 2-6 son en lo fundamental, aparte de alguna alusión aislada, un estudio detallado del caso paradigmático para Marx de acumulación originaria, el inglés, al que el pasaje citado de los *Grundrisse* dedica una página (406 s.: *OME* 21, 461). Los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* los cito por la edición de la Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, reproducción fotomecánica de la edición moscovita de 1939-1941. La sigla *OME* corresponde a Marx y Engels, 1976 ss.

«Ursprüngliche Akkumulation» se suele traducir como «acumulación primitiva» o como «acumulación originaria». Ambas traducciones pueden considerarse correctas; pero «primitiva» sugiere una fase previa y menos desarrollada —en ese sentido va a continuación la ironía de Marx—, mientras que «originaria» puede indicar la actuación permanente de un origen, siempre y cuando se despoje ese origen de connotaciones metafísicas a una primera causa anterior en el tiempo.

tema. El título del capítulo en *El Capital* es ya irónico, pues se trata de «La llamada acumulación originaria», en realidad un recurso propagandístico de la época dorada de la burguesía para justificar su privilegio en una supuesta prehistoria de duro y abnegado trabajo, como ya lo había hecho en el fondo la Ilustración. La sorna de Marx merece una cita:

> Esta acumulación originaria tiene en la economía política aproximadamente el mismo papel que el pecado original en la teología. [...] En tiempos remotos hubo, por un lado, una élite aplicada, inteligente y, ante todo, ahorradora, y por otra, unos golfos haraganes que dilapidaban en juergas todo lo que tenían y más. Ciertamente, la leyenda del teológico pecado original nos explica cómo el hombre está condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente; en cambio, la historia del pecado original económico nos revela cómo es que hay gente que no necesita en modo alguno hacer eso. ¡Qué más da! Así es como los primeros acumularon riqueza y los últimos no tuvieron al final para vender más que su propio pellejo. Y de ese pecado original datan la pobreza de la gran masa que, pese a todo su trabajo, sigue sin tener nada que vender más que a sí misma, y la riqueza de los pocos, que aumenta constantemente, aunque éstos dejaron de trabajar hace mucho tiempo. [...] En la suave economía política dominó desde siempre el idilio. Derecho y «trabajo» fueron desde siempre los únicos medios de enriquecerse, con la excepción, en cada caso, como es natural, de «este año»[6].

La sorna de Marx se refiere a la mitologización de una historia desvinculada del presente con fines propagandísticos. Su propuesta alternativa consiste, en cambio, en entender la historia como algo que sigue pasando también «este año». La acumulación originaria no habría ocurrido meramente en el pasado, sino que sigue ocurriendo, es más: sólo gracias a esa repetición puede reproducirse el capital:

> La relación que es el capital presupone la separación entre los trabajadores y la propiedad de las condiciones precisas para realizar el trabajo. Una vez que la producción capitalista se sostiene sobre sus propios pies, no sólo mantiene esa separación, sino que además la reproduce a escala ampliada constantemente.

6. Marx y Engels, *Werke*, 1972 ss. (citado de aquí en adelante *MEW*), 23, 741 s.: *OME* 41, 359 s. A estas páginas corresponden también las otras citas a continuación. Marx aduce como ejemplo de esta concepción burguesa al que sería presidente de la República francesa y luego verdugo de la Comuna de París Louis-Adolphe Thiers, quien en el año revolucionario de 1848 había escrito un *De la propriété*.

Por consiguiente, si se habla de acumulación originaria, no es sólo porque «constituya la prehistoria del capital», sino porque también constituye «el modo de producción que le corresponde a éste». El capital convierte así su prehistoria en historia presente; es más: habrá que examinar si no podrá tener tantas historias diferentes como prehistorias tiene. En este caso «el» capital no sería *un* resultado, sino un conjunto múltiple de resultados bajo sólo un denominador común, su «forma necesaria»: la separación, o «polarizacion», como también dice Marx un poco antes, entre el trabajador libre y los medios de producción[7]. Cumpliendo esta condición, las formas históricas reales de capitalismo serán tan variadas como las mismas estrategias del (anti)capitalismo. Veremos hasta qué punto lo sabía Marx frente a un marxismo que, incluso en el caso de Rosa Luxemburg, veía la acumulación originaria como algo previo, externo al capitalismo.

La presentación de la acumulación originaria en el capítulo 24 de *El Capital* a base de un solo caso paradigmático se debió en parte a las facilidades documentales de que Marx disponía en Inglaterra para el caso inglés, en parte también a las formas relativamente puras de ese feudalismo importado por los normandos, que facilitó las *enclosures*. Por eso conviene acudir al pasaje correspondiente en el «Rohentwurf» de los *Grundrisse*, de perspectiva, aunque esquemática, más amplia[8].

Por de pronto, la sorna con que aparece en el «Rohentwurf» la acumulación originaria es la misma de *El Capital*:

> De las fantasías idílicas, según las cuales el capitalista y el trabajador deciden asociarse, etc., ni sabe nada la historia ni de ellas se encuentra rasgo alguno en el desarrollo del capital según su concepto[9].

7. *Grundrisse*, 946: *OME* 22, 480. Gray, 1998, ve el mundo repartido a lo Toynbee en tantos capitalismos como grandes tradiciones culturales. Éstas serían según él la única posibilidad de defenderse frente a la globalización de un mercado arrasador en virtud de la constante renovación tecnológica; la tesis global es menos convincente que la demostración, eficaz, de que la implantación del libre mercado requiere una enorme intervención estatal; también me parecen discutibles la sustitución de «capitalismo» por «modernidad» y el uso global de «cultura» por estructuras sociales diferenciadas. Cf. Jameson, 2000.

8. Negt y Kluge, 1981, enfocaron precisamente la acumulación originaria en tierras alemanas como una evolución propia, radicalmente distinta de la inglesa. Ellos me han inspirado este capítulo.

9. Literalmente: «Begriffsentwicklung des Kapitals» (*Grundrisse*, 405: *OME* 21, 459). Como aún veremos mejor, Marx se vale en el «Rohentwurf» de formulaciones conceptualistas hegelianas e incluso se apoya en ellas. En este caso permiten

Lo que formula enfáticamente esta primera elaboración de la acumulación originaria es la pérdida por el trabajador de sus medios de producción como obra del «capitalista», es decir, de una «persona interpuesta (históricamente) entre la propiedad de la tierra, o entre la propiedad en general, y el trabajo» (*ibid.*) Los dos aspectos decisivos de esta formulación son: 1) el carácter histórico de un hecho fundamental y sin embargo indeducible teóricamente; 2) el desencadenamiento del proceso por obra de un tercero. Este tercero es una persona real en cada caso, «el *propietario* del dinero», como dice también el «Urtext»[10].

El tema de la acumulación originaria es más central para Marx de lo que sugiere su lugar definitivo en el sistema. Lo encontramos en forma histórica como defensa del derecho consuetudinario de los pobres contra el derecho positivo en sus tempranos artículos de la *Gaceta Renana* sobre el robo de leña; y reaparece en un intento de elaboración especulativa, suprahistórica, en un apunte de los Manuscritos de París, que ya anticipa el esquema de la acumulación originaria en los *Grundrisse*:

> La antítesis entre *desposesión* y *propiedad* sigue estando indiferenciada —en vez de ser comprendida como *interacción activa*, como relación *intrínseca*, como antítesis que es *contradicción*—, mientras no es entendida como oposición entre el *trabajo* y el *capital*. Esa antítesis puede cobrar incluso una *primera* figura, como en la antigua Roma, Turquía, etc., sin necesidad de que se haya desarrollado aún el dinamismo de la propiedad privada. Pero de este modo no *aparece* aún como producida por la propiedad privada misma, mientras que el trabajo —la esencia subjetiva de la propiedad privada en cuanto exclusión de la propiedad— y el capital —el trabajo objetivado en cuanto exclusión del trabajo— son la *propiedad privada* desplegada en toda su contradicción, constituyendo una relación enérgica y al fin autodestructiva (*MEW*, Erg. 1, 533: *OME* 5, 374).

La introducción de referencias históricas es en este pasaje muy precaria, pues todo él se halla subsumido bajo el concepto. Éste es el protagonista; los sustantivos abstractos suplantan a verbos y adjetivos en un intento de categorialización sin resto de la realidad. «Capital» tiene el sentido de acumulación de bienes de producción, no

resumir la deducción de lo que el «Urtext» de 1858 llama —volveremos sobre ello— «la mera forma» del capital a que termina reduciéndose la deducción hegeliana: una dialéctica conceptual, pero parcial, e internamente sin coherencia material. Como veremos enseguida, no es ésta la primera depuración que ha hecho Marx de la dialéctica hegeliana.

10. *Grundrisse*, 945: *OME* 22, 479. El subrayado es de Marx.

el de relación; «propiedad privada» es aquí el nombre para el capital como relación social; pero los miembros de esta relación están definidos hegelianamente por su contrario: lo subjetivo excluye lo objetivo que le debería pertenecer; lo objetivo excluye lo subjetivo que lo ha producido. En virtud de esta compacta «enajenación» conceptual es como se mueve la historia. La deducción teórica pretende ser autosuficiente.

Por contraste con este pasaje de 1844, en vez de un concepto (propiedad privada) con dos polos (capital y trabajo), lo que hay en los pasajes citados de los *Grundrisse* es un término medio singular e histórico que genera los dos extremos. Ese término medio puede ser el usurero, el comerciante —sobre todo de comercio exterior, pero sin excluir al arrendatario beneficiado por el comercio agrícola de cierta escala— o, más difícil, el maestro gremial enriquecido; la lista seguramente no pretende ser exhaustiva, sino ejemplar (*Grundrisse*, 404 s.: *OME* 21, 458 s.). Este término medio se define histórica, no especulativamente. En cambio, asume de Hegel la estructura deductiva del término medio que genera sus premisas, hibridada o injertada en la observación histórica. No es un proceso de enajenación inmanente a partir de una compacta entidad ontológica (el trabajo del hombre, la propiedad privada), sino un término medio surgido *de hecho* el que produce los extremos. El origen no es ontológico; ontológica es en cambio la forma de su despliegue o, al menos, su hegeliana presentación.

El término medio, que en Kant era la cópula del juicio, dependiente de la apercepción implícita que tiene el yo de sí mismo en el acto de conocer, en Hegel representaba en cambio la infinita productividad de la libertad que nos constituye y constituye el mundo; por eso en Hegel la cópula no sólo enlaza los términos del juicio, sino que los produce. La cópula se convierte así en término medio que genera sujeto y predicado convertidos en premisas, y el juicio se convierte en silogismo[11]. En este sentido va también la intensiva pre-

11. La formulación hegeliana es de estirpe kantiana, pues también en Kant el juicio es un acto espontáneo y no meramente receptivo (*KrV*, A 67); pero la radicalización ontológica de esa formulación es vertiginosa, pues esa espontaneidad se extiende ahora a la misma constitución inmanente del mundo, sin la cual no era posible ontologizar la pretensión revolucionaria. Para una explicación hegeliana de la diferencia en este punto con Kant, cf. *Enciclopedia* § 415. Para la relación que establece Hegel entre juicio y silogismo, cf. Hegel, 1984, 162-165 (cit. como *Filosofía real*). Como muestra este último pasaje, la formulación antitética sujeto – objeto, trabajo subjetivo – medios de producción, tiene también su lugar en la exposición, hegeliana, pero subordinada al corte originario que la genera (cf. *MEW* 23, 595: *OME* 41, 211).

sentación que hace Marx del capital como capitalista; la riqueza se presenta como «elaboración absoluta de las características creadoras [humanas] sin más presupuesto que el desarrollo histórico precedente, [...] es decir, del desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas por un criterio *dado de antemano*»[12]. En Marx, al surgir ese término medio *de hecho*, falla el recurso a una fundamentación ontológica y a la teleología de la historia. Lo que permanece es la calidad fundante de los hechos históricos; lo que se hace precario es el desarrollo de sus consecuencias, tan precario como su origen[13]. Ya la explicación de las formas previas a la producción capitalista se halla salpicada por la expresión «puede» y presenta una variedad inderivable de casos:

> Lo que hace época en la historia de la acumulación originaria son todas las transformaciones que sirven de palanca a la clase en formación de los capitalistas; pero, ante todo, los momentos en los que grandes masas humanas son separadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y arrojadas al mercado de trabajo en condición de proletarios indefensos. La expropiación del productor rural, el campesino, de su tierra constituye el fundamento del proceso entero. Su historia adquiere tonos diferentes en diferentes países y atraviesa las diferentes fases en diferente sucesión y diferentes épocas históricas. Sólo en Inglaterra —a la que por ello tomamos como ejemplo— posee forma clásica[14].

12. Esta formulación en *Grundrisse*, 387 (*OME* 21, 441) recuerda evidentemente el comienzo del llamado Tercer Manuscrito de París. La presentación del capital como capitalista es especialmente intensa, bajo recurso hegeliano, en *Grundrisse*, 412 s. (*OME* 21, 466 ss.). En este y otros pasajes de las «Formas que preceden a la producción capitalista» el hecho singular histórico se presenta *a la vez* en el marco de un proceso necesario al estilo hegeliano, como en el *Manifiesto* de 1848, e incluso puede llegar a fagocitar las irrupciones inderivables en una historia presentada como necesidad, caso del prólogo de 1859 a la *Crítica de la economía política*.

13. Hay en Marx una evidente voluntad de suavizar este hiato, pues la suposición de sentido racional(izable), la formulación de esquemas históricos racionales es ineludible para el contexto histórico de Marx. (Lawrence Krader lo ha expuesto breve y contundentemente en su introducción a Marx, 1988, 3 s.) Una vez más, atenerse a la doctrina puede dificultar la percepción de la operación de pensamiento que Marx realizaba en las condiciones de su época.

14. *MEW* 23, 744: *OME* 41, 362. A continuación Marx presenta brevemente el caso italiano, muy distinto del inglés. Llama la atención el calificativo de «clásica» para la acumulación primitiva inglesa, si se parte del supuesto de la pluralidad de posibilidades. Puede aducirse que, dada la radicalidad con que los normandos impusieron el feudalismo en la isla, el desacostumbrado poder de los señores facilitó una expropiación sin compromiso. El caso de Holanda es tratado en este capítulo sólo marginalmente, pese a haber sido «la nación modelo capitalista» (*MEW* 23, 779: *OME* 41, 398) y a que la manufactura de los Países Bajos fue un desencadenante mayor de las expropiaciones inglesas.

El automatismo de los procesos capitalistas —en concreto el surgimiento del proletariado capitalista— está hecho, por tanto, de actos singulares, de violencias contingentes, y sus resultados son irreductibles a la explicación por categorías filosóficas como «enajenación», sobre todo una vez que ésta se ha perpetuado en formas ideológicas entre filosofía y psicología (no sé si decir también teología). Tampoco parece aceptable como explicación una centralidad conceptual o un desarrollo inmanente, después que la justificación hegeliana de la historia se ha hecho implausible. La dialéctica no da una estructura total de la dinámica social, porque sus elementos no responden exclusivamente a *una* lógica ni siquiera en el campo enfocado, sino que se independizan conforme a circunstancias indeducibles[15].

Lo que en la terminología hegeliana que he usado sería el término medio generador, no sólo es un hecho singular sin prioridades ontológicas, sino que, por serlo, tropieza con realidades que no ha producido, que vienen de la historia anterior o constituyen otros surgimientos y se resisten más o menos a entrar en su dinámica, requieren compromisos e hibridaciones cuando no pueden ser destruidas; incluso presentan rasgos de mayor fundamentalidad, irreductible al trabajo: gestación, educación y aprendizaje, caducidad de la vida individual siguen siendo elementos de la hominización indisponibles. Indisponible también puede ser la inadaptación y la locura; Deleuze/Guatari han destacado las formas de productividad salvaje, irreductible a la disciplina del trabajo, especialmente en la esquizofrenia. Marx aduce el lenguaje como idioma, si bien en analogía con el trabajo como «producto» de una comunidad[16]. En el lado que se puede decir opuesto, el Transhumanismo, pretendiendo

15. Así, según el pasaje de los *Grundrisse* sobre las formas sociales previas al capitalismo, la comunidad primitiva adoptó múltiples formas —el trabajo común de los celtas no es el de los incas, la asamblea germánica no es la comunidad india, la propiedad común puede coexistir con la propiedad privada (Roma)—, incluido el despotismo, que proyecta la representación del vínculo común en forma personal y dominadora, incluso hasta el límite destructivo de identificar esa unidad con los intereses particulares de una persona, como ocurrió en la Escocia dieciochesca (cf. *MEW* 23, 756 s.: *OME* 41, 374 s.). Algo semejante puede ocurrir sobre los mercados particulares del capitalismo —e incluso sobre sus sistemas políticos desde un «exterior» económico— por parte de quien consiga el control de los flujos financieros mundiales.

16. *Grundrisse*, 390: *MEW* 21, 443. Otro «producto» de la comunidad sería la guerra como trabajo originario de la comunidad, conforme a la interpretación que había dado Hegel de la lucha a muerte en la *Fenomenología del Espíritu*, capítulo IV A.

reducir la corporeidad humana a un chip en el que cargar inmortalmente los contenidos psíquicos, representa el sueño capitalista de eliminar definitivamente esas resistencias[17]; la supuesta realizabilidad tecnológica del sueño espiritualista banaliza definitivamente su pretensión metafísica.

Ni siquiera se puede tomar como una distinción tajante la que mediaría entre las condiciones internas y las externas del capital, pues también estas últimas determinan las diferencias reales entre diversas formas de capitalismo. En una breve alusión dentro del fundamental capítulo 4 (libro I) de *El Capital*, Marx ha indicado que ya la mera existencia del trabajador libre, es decir, desposeído, «encierra toda una historia mundial»; «la determinación del valor de la fuerza de trabajo contiene, pues, un elemento histórico y moral»[18]. Un apunte en los *Grundrisse* (329: *OME* 21, 378) señala, como lo harán diversos pasajes de *El Capital*, que, desde luego, el capitalista siempre intentará estafar («betrügen») al trabajador por debajo de ese valor de la fuerza de trabajo fijado históricamente, lo que indica por una parte la normatividad de ese compromiso previo, por otra la constante lucha en que se inscribe.

Negt/Kluge han hablado en este contexto del «principio Verdún» (1981, 30). La batalla planteada por el alto mando alemán en la guerra del 14 como cebo para desangrar a Francia mató a más de medio millón de soldados, casi a partes iguales entre ambos bandos. La carnicería se repitió en la «guerra de movimiento», especialmente durante 1942 y 1943 en el frente ruso. La guerra, prevista como solución a la crisis económica de 1929 a ambos lados del Atlántico,

17. Para el Transhumanismo y las formas de arte que ya le corresponden me apoyo en la tesis doctoral en curso de realización de Maite Agiar (Filosofía, UNED).

18. *MEW* 23, 183, 184: *OME* 40, 185, 186. El contexto de esta última afirmación, aunque acentúa los aspectos contemporáneos y «naturales» de este elemento histórico y moral, conforme a la bibliografía de referencia en este pasaje (el economista W. Th. Thornton, aducido asimismo en el capítulo sobre la jornada de trabajo) se refiere también, expresamente, a la concreta génesis histórica en cada caso: «Las necesidades naturales mismas —como la alimentación, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc.— son diferentes según las peculiaridades climáticas y otras características naturales de un país. Por otra parte, la extensión de las necesidades llamadas imprescindibles y el modo de su satisfacción son a su vez *producto social* y dependen, por lo tanto, en gran parte del estadio cultural de un país, entre otras cosas y esencialmente también de las *condiciones* y, por tanto, de las costumbres y aspiraciones vitales *en que se ha constituido* la clase de los trabajadores libres» (subrayado J. M. R.). En el austromarxismo Otto Bauer insistió en la distinción entre el consumo de energía exigido por el «proceso de trabajo» y el requerido por el «proceso vital» del trabajador (cf. Rosdolsky, ^{2}1969, 331).

pero preparada sistemáticamente por el nacionalsocialismo, había alcanzado en éste primero la disponibilidad total de la fuerza de trabajo, para culminar alcanzando en la carnicería del frente la plena superación del «elemento histórico y moral».

Por obra de la guerra o por obra de la tecnología se pueden superar los límites desagradables que plantea este «factor intermedio de producción», como hoy se le llama, que es el proletariado, sin necesidad siquiera de realizar más justificación económica y social que la que tuvieron los corsarios. No sólo se acaba con «el elemento histórico y moral», sino que se liquida la incipiente responsabilidad ecológica en un mundo del que el espíritu se desencarna ideológicamente con el Transhumanismo. Y el complejo militar industrial, dominante desde la hegemonía norteamericana, renueva con otras características el «principio Verdún». La guerra funciona a base de destruir las condiciones de vida, el entorno de un enemigo que ya no es meramente militar, como se hizo en la guerra de Kosovo con Yugoslavia, como se ha hecho durante diez años con Irak, antes de darle, ya debilitado, el golpe de gracia. Pero también la clase media norteamericana ha perdido en diez años la mitad de su poder adquisitivo o, lo que es lo mismo, una familia norteamericana actual tiene que trabajar 50 horas más de las 50 que hacía diez años atrás para mantener su nivel de vida; y tiene que hacerlo en peores condiciones de precariedad y presión.

Tras la inmensa destrucción de capital en la segunda guerra mundial, la postguerra había vivido un período de reproducción ampliada del capital a escala inédita. La crisis del petróleo de 1970 no ocasionó, pero sí señaló, el final de este período y el comienzo de una nueva fase caracterizada por lo que David Harvey llama «acumulación por desposesión»[19]. Esta desposesión se está dando en los últimos treinta años tanto en las metrópolis como en la periferia, pobre o rica, si bien sus formas más atroces se dan en la periferia y en la periferia pobre: desplazamientos masivos de población para construir embalses gigantescos (India) o expulsión de sus tierras, pese a la garantía constitucional hasta ahora respetada (México), privatización de recursos comunales como los bosques (el joven Marx habló de ello) o el agua (incluidos los países ricos, pero mu-

19. Harvey, 2004, 116. Harvey prefiere ese nombre al de acumulación originaria, debido al carácter eminentemente actual de ésta. De todos modos, Harvey me parece que subestima la concepción marxiana de la acumulación originaria, confundiéndola con la predominante en el marxismo. (Debo, entre otras, esta referencia a Carlos Prieto, quien me suele abastecer generosamente con su colección «Cuestiones de Antagonismo».)

chísimo más grave en el Tercer Mundo), destrucción de las bases de la economía de subsistencia en favor de la agricultura industrial (también en España), privatización de industrias públicas básicas que luego son compradas por debajo de su valor, destrucción del entorno biológico marino en países como Perú para alimentar los salmones europeos, contaminación masiva del agua, el aire y la tierra comunes por intereses lucrativos, extensión de la esclavitud sexual. Como ha sintetizado A. Roy, nos encontramos en medio de «un proceso de desposesión bárbaro, a una escala sin precedentes en la historia» (cit. por Harvey, 2004, 127).

Hasta aquí se puede considerar la acumulación por desposesión una actualización de la acumulación originaria contemplada por Marx, incluidas en ella las «reconversiones» industriales, que, como la guerra, permiten abrir un nuevo ciclo de acumulación. Ahora bien, lo que surge en los años setenta con el predominio del capital financiero es una nueva forma de imperialismo destructor, primero por la deuda de los países periféricos que absorbieron el excedente de petrodólares, luego por la devaluación de activos mediante gigantescos flujos financieros desregulados. El capital financiero, medio imprescindible de la coordinación capitalista, pasa a ser prioritario sobre los procesos de acumulación productiva[20].

> La acumulación por desposesión salió de la sombra en que se había mantenido hasta 1970, para volver a ocupar de nuevo una posición destacada en la lógica capitalista, cumpliendo una doble función: por un lado, la posibilidad de adquirir activos de bajo coste abría vastas áreas para la absorción de capital excedente en busca de inversión rentable; por otro, proporcionaba un medio para descargar el coste de la devaluación de capitales excedentes sobre los territorios y poblaciones más débiles y vulnerables. Si la volatilidad y la crisis del crédito y la liquidez se iban a convertir en una característica de la economía global, el imperialismo tenía que intervenir, a través de instituciones como el FMI, para proteger los centros principales de acumulación de capital frente a la devaluación, y a eso es a lo que se dedicó, con notable éxito, el complejo Wall Street – Departamento del Tesoro estadounidense – FMI, con la colaboración de las autoridades europeas y japonesas, durante más de dos décadas.

20. Aquí interviene un problema teórico de la concepción marxiana. La teoría del valor, sea o no útil económicamente en la actualidad, permite pensar la explotación capitalista; pero no veo cogente la prioridad absoluta de la producción sobre el intercambio, que, en mi opinión, requiere una cierta deconstrucción; hay que pensar nuevos sujetos y nuevas relaciones.

> Pero el giro hacia la financiarización tenía muchos costes internos, como la desindustrialización, la secuencia de fases de rápida inflación seguidas por contracciones del crédito y el desempleo estructural crónico. Estados Unidos perdió su posición predominante en la producción [...] La volatilidad inherente al neoliberalismo acabó por repercutir sobre el propio corazón de Estados Unidos. El colapso económico iniciado en 1999 en la economía «punto.com» de alta tecnología se extendió rápidamente, revelando que gran parte de lo que aparecía como capital financiero era de hecho capital ficticio no reembolsable apoyado en prácticas contables escandalosas y en activos totalmente vacíos. Ya antes de los acontecimientos del 11 de septiembre estaba claro que el imperialismo neoliberal se estaba debilitando desde dentro, que ni siquiera era capaz de proteger los valores de los títulos en Wall Street y que los días del neoliberalismo y de su forma específica de imperialismo estaban contados. La gran pregunta era qué tipo de relación entre las lógicas territorial y capitalista de poder podía surgir ahora y qué tipo de imperialismo produciría (Harvey, 2004, 142,145).

La época de Clinton, el gran campeón de Wall Street, quien cautivó con su *charme* a intelectuales de izquierda como Gabriel García Márquez, era cosa del pasado. La elección de Bush junior y el nuevo «Pearl Harbor» de las Torres Gemelas han dado la respuesta a la nueva situación (cf. *ibid.*, 154-159). Movilización laboral y guerra vuelven a ir juntas como formas de disciplinamiento y control sinérgicos, ahora como lucha contra un terrorismo que se define por oposición al bien absoluto de sus amenazantes «amenazados».

Así se constituye un tipo de subjetividad específico bajo el temor al descenso desde el cielo del consumo al infierno de la miseria económica y psicológica, y bajo el terror, bien del enemigo externo construido como «el Mal» o bien del propio Estado, que me puede excluir de la comunión de los santos. El esquema nazi del disciplinamiento militar y productivo de la población de cara a la conquista de espacios supraestatales (el *Großraum* de Carl Schmitt) había sido sustituido en la Europa de la guerra fría por el esfuerzo de la reconstrucción y el terror de la Bomba. Ahora, después que el enfrentamiento con el comunismo había forzado rasgos de socialismo, de los que la sociedad capitalista se gloriaba como muestra de su superioridad, al desaparecer la Unión Soviética empieza, tras la *belle époque* de la postmodernidad y las consignas éticas celestiales, el terror directo del *Großraum* norteamericano aguijoneado por el terrorismo de los débiles; es la orgía del complejo militar-industrial y el disciplinamiento de las masas por la amenaza económica y

policial-militar. Entre septiembre de 2001 y marzo de 2003 ha empezado el siglo XXI.

Todo esto conforma actualmente la subjetividad de los asalariados más o menos altos o bajos. Pero es evidente que su constitución interna no se reduce a estos rasgos de los que más bien se nos habla *ad nauseam*. Por de pronto la separación del productor de sus medios de producción está llegando al extremo de privarle incluso del clima, del aire, de sus condiciones de vida corporales, en la vida cotidiana y sobre todo en la guerra. Tanto mayor —pese a Antonio Negri— la sumisión. «La apropiación de la *voluntad* ajena es presupuesto de la relación de dominación»[21]. El capital hace tiempo que ha moldeado dominadoramente la psicología de las masas, es decir, de todos nosotros. Un despedido de SINTEL no puede contener sus lágrimas por haber sido despedido después de veinticinco años en *su* empresa. La buena voluntad frente a un ámbito en el que se ha hecho hombre acomodando y adquiriendo competencias y estructuras de carácter, en la que su tiempo se ha ido plasmando bajo el reconocimiento progresivo de lo que significa vender una vida, de lo inevitable de las relaciones económicas y sociales a las que ha tenido que vincular y subordinar su propia realización personal es una cara de la moneda. La otra, que se suele considerar menos, consiste en que la expropiación del trabajador puede ser, a la vez que su destrucción y la de su mundo, liberación de la dependencia inmediata en que vivía y otra constitución subjetiva (*Grundrisse*, 386 s.: *OME* 21, 440). Puede ser, incluso, que el nuevo espacio laboral, a medida que se precariza, debilite la vinculación constitutiva propia de la clase obrera tradicional, algo que hace tiempo se percibe también, *v. g.*, en la clase funcionarial alemana.

Así se ha debido conseguir fundamentalmente la capacidad psíquica de moverse en un espacio virtualmente ilimitado, que podría matar de estrés a un hombre antiguo no sólo entre el ruido, la contaminación y el ritmo de una gran ciudad, sino en una «movili-

21. *Grundrisse*, 400: *OME* 21, 454. Marx afirma a continuación que esta relación lleva consigo el germen de su disolución, lo que recuerda la dialéctica hegeliana entre el señor y el siervo (cap. IV A de la *Fenomenología del Espíritu*). Toda forma social será inestable (*Grundrisse*, 386: *OME* 21, 439); pero las «sociedades frías» han demostrado la posibilidad de largos estancamientos o de desarrollos muy lentos, como admite Marx en ese mismo pasaje para el modo de producción asiático. La fe de Marx en el cambio radica más bien en la aceleración catastrófica que hasta ahora ha sido inherente al capitalismo; en cambio la formulación de esta fe me parece más ideológica o intuitiva que teórica.

dad» agobiante. Ese espacio, sin embargo, no es el espacio *de* los obreros, como no lo es el espacio en el que trabajan; el capital es el dueño del espacio como lugar o no lugar en el mercado mundial mediante los tipos de cambio e interés; determina su amplitud o angostura como transnacional o como monopolio, mediante subsidiarios, concesionarios, franquicias y *royalties*; designa lugares y funciones en el proceso productivo que moldean decisivamente la psicología de sus asalariados, les permite ser políticos en espacios reducidos, reservándose el espacio fundamental para la producción de plusvalía[22]. También el campesino que tiene que abandonar la explotación (de leche, uva, cereales o fruta) por verse obligado a vender bajo el nivel «histórico y moral» de la fuerza de trabajo de su entorno, se ve forzado a pasar de estar subsumido formalmente bajo el capital, manteniendo sus propios medios de producción, a subsumirse materialmente como proletario a disposición total. Pero también el capital puede invertir la subsunción material en subsunción formal, de modo análogo a como a los esclavistas les pudo resultar más rentable tener asalariados «libres». Los concesionarios de automóviles, los suministradores de componentes, los explotadores de franquicias pueden cantar seguramente más Pasiones de San Mateo que Te Deums; pero la mayoría canta con bastante fervor. El capital se rodea y acolcha con zonas satélites, segrega para vampirizar; a los Estados Unidos les interesa más tener las maquiladoras al otro lado del Río Grande que absorber a México, hay aliados que dan menos problemas que los súbditos (de quienes además habría que cuidar), antigüedades rentables e incluso arqueologías inventables. La indisponibilidad del espacio reduce el proletariado a la impotencia, desmoviliza y acomoda a las reglas hegemónicas.

El proletariado es una realidad porosa, introyectada, alienizada[23], a la vez llena de reductos inconquistados bajo la línea de flotación —a veces sobre ella—, irreconocidos por los observadores que

22. La forma del capital es despótica con los trabajadores, porque «la conexión entre sus funciones y su unidad como cuerpo productivo conjunto se encuentra fuera de ellos [...] Por eso la conexión entre sus trabajos se les presenta idealmente como plan y prácticamente como autoridad del capitalista» (*MEW* 23, 351: *OME* 40, 357. Cf. *MEW* 23, 446, 596: *OME* 41, 56, 212; *Grundrisse*, 215, 356 s.: *OME* 21, 248 s., 408). Esto limita decisivamente la capacidad de autonomía y desarrollo personal fuera de ese ámbito.

23. En la película de Ridley Scott las víctimas de Alien son proletarios llevados ocultamente a su destrucción introyectada por una multinacional que los maneja conspirativamente, la única imagen posible de la política para las masas según Fredric Jameson (*v. g.* en su ^{3}2001).

hacen de la teoría arma de control y dominación, irreconocidos incluso por ramas enteras del saber que los toman por objeto, *v. g.* sociológico, a menudo imprevisibles. Esos reductos incluso pueden haber sido fomentados por el capital en operaciones de riesgo que no siempre tienen por qué salir bien y crean problemas suplementarios, como muestran en el campo de la política los casos de Noriega, Ossama Bin Laden o Saddam Hussein. El origen de la acumulación primitiva se reproduce constantemente en formas que la economía no puede prever por completo, porque ella misma es un hecho extraeconómico incapaz de reconocerse en su específico juego de lenguaje[24].

B. DIALÉCTICA HEGELIANA

I

El último de los diez comentarios que dedicaron Oskar Negt y Alexander Kluge a la noción de opinión pública proletaria lleva por título «El proletariado como sustancia y como suma de propiedades»[25]. La formulación recuerda directamente el capítulo II de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, cuyo tema recupera —al parecer sin saberlo— de un modo original. Ese capítulo II es en cierto modo el comienzo «real» de la *Fenomenología*, pues, mientras que ésta sigue el proceso de la conciencia hasta el Saber Absoluto, el capítulo I, «La certeza sensible», no corresponde aún a la experiencia normal de la conciencia; constituye sólo una abstracción extraíble de esa experiencia. Aun así este primer capítulo tiene su razón de ser, que requiere algunas explicaciones.

24. Cf. la crítica de Marx a Proudhon en *Grundrisse*, 388: *OME* 21, 441 s.

25. Estos comentarios sueltos constituyen una especie de apéndice a Negt y Kluge, [1]1972. Alguno de ellos utiliza formulaciones hegelianas; pero en el caso del texto que va a ser comentado Negt me ha confesado que no pensaron en Hegel; como se verá, o lo ha olvidado, o la huella subterránea de la *Klassik* es aún muy fuerte en los descendientes de la Teoría Crítica. Pese a poder ser considerado como un último apéndice, el textito es tan importante que ha dado lugar diez años más tarde al voluminoso *Geschichte und Eigensinn* (1981). Es más, en realidad ha sido la última nota, la última reflexión, la que ha dado lugar a este imaginativo intento marxista de explorar la corporeidad psíquica del proceso social de producción.

A la inmediatez de la certeza sensible, a su señalar, le falta el lenguaje, le falta la generalidad; quiere decir, pero no puede; apunta a lo concreto, que apenas se puede nombrar sino en términos de significado general, lo que destruye enseguida la inmediatez. Sin embargo la certeza sensible viene a ser como el modelo de verdad directa y sin engaño, concreta, que el sentido común ha invocado de siempre como comienzo natural del conocimiento; esa certeza es la que me da el sentido del tiempo que estoy viviendo. Por ella empezaba la discusión socrática en el *Teeteto* (152 a), al que sigue de cerca Hegel, porque ¿cómo no va a ser un tema recurrente al comienzo de la filosofía? Pero es que, además, Jacobi —cuya irrupción en la escena filosófica calificó Hegel «cual rayo caído de un cielo despejado»[26]— había propuesto, reelaborando la crítica ilustrada francesa, la inmediatez del conocimiento sensible como único saber junto con el salto absoluto de la fe. A él alude el final del capítulo[27]. Según Hegel, en efecto, la certeza sensible carece de entidad propia, es un constante desplazarse y desaparecer de efectos sensibles que se olvida y repite constantemente:

> Es, pues, sorprendente que, frente a esta experiencia, se plantee no sólo como experiencia universal, sino como afirmación filosófica e incluso como resultado del escepticismo, el que la realidad o el ser de cosas exteriores, en cuanto *éstas*, es decir, en cuanto cosas sensibles, tenga verdad absoluta para la conciencia. Semejante aseveración no sabe lo que dice ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir.

Este párrafo 20, penúltimo del capítulo, es uno de esos momentos brillantes de la prosa hegeliana en que la polémica y la pregnancia del momento iluminan fugazmente el abrasado desierto especulativo. Sobre el trasfondo de la eucaristía cristiana, Hegel rememora «los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco» como consumo orgiástico que, desesperando «del ser de las cosas sensibles», las aniquilaba en su frenesí a la vez que «las veía aniquilarse a ellas mismas»:

26. En las clases berlinesas sobre Historia de la Filosofía, al tratar de la filosofía alemana contemporánea.

La relación de Hegel con Jacobi fue primero polémica, también porque servía de pábulo a filosofías como la de su rival y adversario Fries; a partir de la recensión en Heidelberg del tercer tomo de las obras de Jacobi (1817), predominan el respeto y el reconocimiento filosófico en las apreciaciones de Hegel, quien le dedicó gran atención en las clases berlinesas.

27. Hegel, 1966 (cit. de aquí en adelante *Fenomenología*), 69.

> Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran iniciados hasta el fondo en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran de suyo, sino que desesperando de esta realidad y en la plena certeza de su nulidad, se las toman sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.

En un momento histórico de destrucción de las verdades tradicionales junto con el orden político y social establecido, Hegel busca a través de la destrucción sistemática de todas las certezas el fondo que da verdad y sentido desde siempre y que lo da especialmente en el afloramiento impresionante, quizá definitivo, de la Libertad. Esto significa la advertencia desde el primer capítulo de que la *Fenomenología* es el camino del escepticismo. ¿Cómo no recurrir entonces a toda la historia de la filosofía? ¿Cómo no recurrir especialmente a aquel momento feliz de la Grecia «clásica»? Pero la tarea histórica distintiva no es ya, como en los griegos, la «formación de la conciencia natural» hasta llegar con Platón y Aristóteles al dominio del pensamiento abstracto, sino precisamente la contraria, la de «convertir lo general en realidad efectiva y llena de espíritu, superando la fijeza y concreción de los pensamientos». Sólo así se convierten éstos en *conceptos* (*Fenomenología*, 24 s.). De esto, que también el revolucionario empirismo inglés había desconocido, y a lo que Kant sólo habría accedido formalistamente, trata expresamente el capítulo II de la *Fenomenología*, que por eso es su verdadero comienzo.

«Dialéctica» era en el método socrático (*Teeteto*, 150d) la búsqueda compartida, dialogal del pensamiento. Hegel asume gustoso el término; pero el diálogo real, por ejemplo con Jacobi, se hace implícito[28] y ahora tiene lugar a cada paso entre la conciencia espontánea y un «nosotros» que representa el escepticismo frente a ella. Si en Platón el diálogo se movía al nivel del sentido común espontáneo en busca de su depuración racional y en la Ilustración hacía tiempo que se había convertido en un recurso formal para vestir argumentaciones racionales (a veces con finalidades de protección y camuflaje), el diálogo hegeliano tiene de golpe una pretensión prometeica, la virulencia de la emancipación distorsiona el molde y desde luego, a diferencia de Platón, se mueve en la abstracción ya depurada, sin

28. El siguiente y último párrafo del capítulo II insiste en el ejemplo de la hoja de papel encima de la mesa, que vuelve a aparecer en las clases de Historia de la Filosofía como propio de Jacobi.

ingenuidad y con todos los implícitos de un soliloquio que condensa la cultura de su tiempo y pretende además decir lo indecible, el eterno problema de la filosofía. Para nosotros el tema se hace difícil, no sólo por la acumulación de supuestos difícilmente objetivables que están constantemente interfiriendo en la argumentación hegeliana, facilitando sus transiciones o hibridándose con ella, sino sobre todo, quizá, porque los protagonistas del diálogo están, por así decirlo, excesivamente estilizados, reducidos por de pronto a dos y dos compactos. Así nos es difícil imaginar ningún sujeto de diálogo, no sólo por comparación con el modelo platónico, sino sobre todo por desintegración histórica, analítica, ética, lingüística de la conceptualidad que aún armaba a Hegel. Se hace necesaria la transposición o, mejor dicho, las transposiciones, no precisamente por pretensión hermenéutica, sino por necesidades actuales irreductibles a lo que ese texto propone.

El escepticismo de Hegel no es el de los escépticos y sofistas griegos, sino un escepticismo heroico que, frente al mundo tradicional, pretende realizar la libertad. ¿Cuál sería el nuestro? Ahora que libertad se ha convertido en una consigna prehegeliana, en un pensamiento sin concepto, como diría Hegel, cuya concreción consiste en ser aplicable a cualquier cosa, pues de por sí es inerte y vacío, ahora, pues, domina el escepticismo animal, el que, «desesperando de la realidad y en la plena certeza de su nulidad, se la toma sin más y la devora». La irresponsabilidad de los privilegiados consume ejemplarmente el planeta y constituye nuestro imaginario colectivo. Las películas de ciencia ficción nos han acostumbrado a la idea de una Tierra desertizada que aboca a colonizar otros astros igualmente desiertos, el Transhumanismo invita a construir una humanidad de sólo cuerpo electrónico. Sabemos que nuestros hábitos de consumo son criminales; pero profesamos el «pensamiento» de la ética en una abstracción —aquella en la que culmina el capítulo I de la *Fenomenología*— que nos permite no pasar por la prueba de realidad que Hegel denomina «concepto». Con ello, también según Hegel, habríamos retrocedido del punto en que se hallaba la mayéutica socrática; no hay «diálogo» efectivo, sólo su «pensamiento».

Oponerse crítica, insobornablemente, no fue precisamente la actitud de Hegel, y no lo fue por razones complejas. Pero hay una que es necesario comprender, porque fundamenta la *Fenomenología del Espíritu*. El momento inicial, intuitivo, antes del comienzo del «concepto» no es simplemente falso, no hay certeza real que sea simplemente engañosa, donde hay verdadera certeza hay verdad.

La certeza cotidiana del consumidor metropolitano privilegiado en su casa, en sus iniciativas ciudadanas, en su trabajo, en sus relaciones tiene una verdad. El Terrorismo, al pretender aniquilarla, puede entenderse por una parte como su rechazo absoluto, abstracto, que rompe la dialéctica sin poder salir del círculo de lo que ataca. También el Estado, al someter a la población a la guerra, o al depauperarla en colusión con el neoliberalismo, destruye inmediatamente, sin dialéctica, esta certeza[29]. La posición de Hegel es la del respeto relativo («escéptico») de toda posición. Incluso la más pobre, la de la certeza sensible, tiene su razón, la más fuerte, pues, como viene a decir el final de la *Fenomenología* (472, párr. 2), no es sino el Saber Absoluto, incluso más allá del «concepto», sólo que permitiéndose en su inmensa Libertad cósmica la forma más inerte y sustancialista de conocimiento, la de la inmediatez sensible, que por eso es tan «cierta» como el conocimiento más profundo y verdadero. En los términos «lógicos» de Hegel, el «ser», «puro ser», «es» constituye la categoría lógica más pobre o, más bien, una especie de precategoría[30].

Cómo se traduce esta concepción especulativa en el detalle es la trama «lógica» de la *Fenomenología*. Aquí sólo quiero notar que el capítulo I, precisamente porque no está estructurado conceptual-

29. Cf. *Fenomenología*, 267 s., 282; *Filosofía del Derecho* § 324, textos según los cuales por la guerra el Estado impone un grado más alto de civilidad: el sacrificio de mis bienes y mi vida por la patria. Aparte de que entre tanto el horror de la guerra ha hecho implausible esta doctrina, a Hegel los hechos reales le interesan como explanación de un proceso lógico y, al menos desde 1805, no se detiene a examinar su complejidad más allá de lo congruente con esa matriz. La depauperación de la clase media americana no ha traído una mayor civilidad, ni el Estado ha sido el único agente de esta mutación; pero además ha desviado fondos al complejo militar-industrial, favoreciendo la guerra como retroceso cívico, sólo que volcado sobre todo, aunque no exclusivamente, al «exterior». De éste, a su vez, viene el terrorismo como respuesta a la misma depauperación material y política, sin que ningún Hegel pudiera encontrar un avance dialéctico, sino una constante retroalimentación.

30. En la *Ciencia de la Lógica* la primera categoría propiamente tal sería el «ser determinado»; en la *Fenomenología*, la «relación», que da contenido al capítulo II. «Ser», «es» dominan el comienzo del capítulo I. Hegel no es, por tanto, compatible con una filosofía heideggeriana del Ser, si no es mediante momificación y hieratización de la dialéctica. Tampoco lo es con su versión hermenéutica, como se puede desprender ya de su antipatía berlinesa por la propuesta de Schleiermacher de deletrear —por decirlo en términos gadamerianos— a Platón. Hegel tenía demasiada personalidad e independencia frente a la tradición y carecía de simpatía por los encuentros intuitivos con el pasado. Fue la misma potencia de su especulación la que trajo como consecuencia el redescubrimiento de diálogos hasta entonces en la sombra como el *Parménides* y el *Sofista*.

mente, es el que presenta también mayor dispersión o arbitrariedad de asociaciones concretas. Así se deben entender también, seguramente, mis propias ejemplificaciones[31].

II

Pasemos, pues, al capítulo II, en el que se explica el surgimiento del «concepto», mientras que el tercero está dedicado a la constitución del discurso científico. En estos dos capítulos, junto con el primero, recién comentado, se encuentra condensado lo que es la dialéctica hegeliana en correspondencia con una Lógica que podríamos llamar la específica escolástica hegeliana y que no va a constituir nuestro tema directo.

La experiencia de la certeza sensible ha descubierto que su verdad es lo general en que se expresa. La concreción inmediata de la certeza sensible es en realidad un inestable vaivén de sensaciones que arrastran por igual en su torbellino a sujeto y objeto; tal es el confuso contenido de esa generalidad. La misma apariencia de estabilidad que dan los nombres es ilusoria; de ahí el desprecio con que la *Filosofía real* (155) habla de «la llamada asociación de *ideas* —una palabra inglesa, ya que allí todavía se sigue llamando *idea*, *v. g.*, a la mera imagen de un perro—». De la experiencia sensible no sale, pues, más que una idea en sentido «inglés»[32].

Desde el momento en que la sensación, pese a ser sujeto-objetual, excluye analíticamente la consciencia de sí, se presenta como puramente objetual, las nociones son lo que son. Ciertamente, la inconsistencia de lo sensible produce también la sensación subjetiva de la posibilidad de error o ilusión, como dice el subtítulo del capí-

31. En el tercer párrafo del capítulo I (63 s.) hay un matiz difícil de traducir. El carácter inerte, inmediato de la certeza sensible hace que sus contenidos se presenten dispersos; a cada certeza supuestamente esencial la acompañan lo que Gadamer llamaría «pre-juicios», concomitancias irreflexivas, la típica actitud del sentido común, *v. g.* del consumidor metropolitano, que sucede a la experiencia doméstica del burgués clásico (el papel encima de la mesa) o de la era preindustrial (las horas, el árbol, la casa). Roces (*Fenomenología*, 63, última línea y siguiente) traduce «se halla en juego mucho más» («spielt [...] noch vieles andere beiher»); pero en alemán todo «ejemplo» de la certeza sensible es un *Beispiel*, es decir, literalmente, una concomitancia, no algo deducible conceptualmente. Mi forma de ejemplificar extrae de aquí lo que podríamos llamar su banalidad, común con los «ejemplos» de Hegel.

32. O bien, lo que en Kant sería el resultado de la Analítica trascendental: una mera ordenación según el tiempo y el espacio que ni siquiera llega por sí sola a constituir objeto de conocimiento.

tulo: «La cosa o la ilusión». Si (ser) proletario, tomando como ejemplo el propuesto por Negt/Kluge[33], es una experiencia repetida y acumulada personal y colectivamente, lo que sí puede pasar es que no se interprete y plasme correctamente por la misma acumulación, simultánea y sucesiva, de las impresiones que la han constituido. La noción o idea de proletario se halla, pues, en tensión entre su carácter general, unitario, y la dispersión de los momentos que encierra. Esto sí es experiencia real (a diferencia de la certeza sensible). «La percepción» —el título del capítulo— se refiere al sentido etimológico de per-cepción: captar a través de, con estabilidad[34]. Hegel, de acuerdo con su «Lógica», entiende la percepción, y con ella la categoría de sustancia, como relación entre definición general y contenidos particulares, cuya dialéctica se trata de seguir en una experiencia consecuente hasta comprender su verdad oculta o tapada por la certeza que tiene de sí inicialmente.

Para la ortodoxia tradicional del Partido Comunista «proletario» es algo compacto y sólido, sujeto virtual de la revolución (*Fenomenología*, 71, párr. 2). Ciertamente en él se dan muchas características diferenciales según hemos visto en la misma «acumulación primitiva». «Proletariado» designaría entonces la noción capaz de englobar esas diferencias (72). Lo que ocurre es que así la realidad queda bastante desenfocada y difusa. La sociología, al atender a esta realidad precisa[35], no sólo analizará la noción general en otras más particulares —percepción social, factor de producción, expectativas de consumo, satisfacción con el puesto de trabajo, imaginario político, etc.—, sino que estas nociones menos globales, al ser a su vez más globales en el sentido de comunes con otros grupos sociales, disolverán la misma consistencia de la noción «ortodoxa» (73, párr.

33. 1981, 482-486. Hegel toma ejemplos más estáticos, pues la noción examinada críticamente es en el fondo la aristotélica de sustancia. Hegel asume la crítica que hizo de esta noción —y con ella de la escolástica aristotélica— el empirismo inglés; pero le reprocha su incapacidad para convertir esa crítica en un análisis que abriera la posibilidad de entender tanto la ciencia moderna como la libertad que la producía.

34. En alemán Hegel aprovecha el significado de *Wahr-nehmung* (percepción) como tomar (*nehmen*) guardando en verdad, pues *wahren* significa guardar, permanecer, y encierra un sentido tanto subjetivo como objetivo. La traducción española (p. 71, primer párrafo) ha perdido estos matices.

35. No hay por qué considerar esta atención como algo neutro. La sociología surgió en el siglo XIX como herramienta para analizar y estabilizar una sociedad convulsionada por la revolución industrial. No constituye exactamente lo opuesto a la ortodoxia marxista; pero sí se halla en el bando opuesto. Con esto anticipo un tema que procederá hacer explícito al tratar del capítulo III de la *Fenomenología*.

1). Un punto de vista equilibrado, por consiguiente, deberá tener en cuenta ambas percepciones (73, párr. 2). Pero, entonces, lo que ocurre es que es el punto de vista el que determina validez y contenido de la noción de proletariado, y ésta se convierte en una noción subjetiva (74 s.).

Algo se ha ganado, sin embargo, con este «escepticismo»: la conciencia «ya no percibe simplemente, sino que además es consciente de su reflexión en sí misma y la desgaja de su simple comprensión» (75 s.). «Somos nosotros, por consiguiente, el *medio universal* en el que esos momentos [el proletariado compacto de la ortodoxia y los aspectos que descubre en él la sociología] se separan y son para sí» (76). Ahora bien, cada una de las cualidades estudiadas tiene hasta tal punto su realidad objetiva que de otro modo la misma sociología no habría llegado a existir; y pertenecen también al proletariado por la misma razón (76, párr. 3). De modo que se trata de un hecho tan objetivo como subjetivo. Lo que ocurre es que, *en tanto en cuanto* me fijo en la generalidad de esa realidad, prescindo de sus particularidades, convertidas en accidentales; y, viceversa, en tanto en cuanto me fijo en éstas, se disuelve mi visión sustancial del proletariado. «La conciencia hace unas veces bien de sí, bien de la cosa, el *uno* puro y sin multiplicidad, mientras que otras veces los convierte en un *también* disuelto en materias independientes» (77).

La conciencia se ha reflexionado; pero sólo como el conocimiento inmediato, intuitivo que la sensación anticipaba en el capítulo I. Por eso sólo es capaz de hacer la experiencia de sí en la forma que ha alcanzado ese conocimiento, como dualidad. Pero no otro que ella anula constantemente el «tanto en cuanto» en el mismo movimiento que anuló la certeza sensible. Mejor dicho, no es exactamente el mismo movimiento, pues en la certeza sensible era una pura vorágine que todo lo tragaba, mientras que ahora le es objeto a la conciencia como dualidad. Es esta dualidad la que reflexiona intuitivamente como doble objeto real. El proletariado fue una realidad en el siglo XIX; pero en el siglo XX ya no existe, sino sólo la sociedad civil (77 s.). Los rasgos civiles del proletariado decimonónico son secundarios, como lo son los atisbos revolucionarios que puedan encontrarse en la sociedad actual.

El problema para esta solución es que no resulta fácil ponerle puertas al campo y en cualquier momento lo accidental amenaza con volverse importante, bien para la investigación histórica, bien para la política actual, como muestra a menudo el nerviosismo de los gobernantes. Entonces ellos mismos descubren, en los agentes

dispersos que estudia la sociología, una sustancia amenazante, el eje del mal, y quienes protestan contra la guerra de Irak se convierten en violentos. Por el contrario, el mismo proletariado decimonónico, al quedar fuera del horizonte de la amenaza, puede ser presentado analíticamente, proyectando en él la dispersión que se querría garantizar en sus sucesores actuales, y ser reconocido en sus virtudes dispersas, como oficialmente se hace en la España postfranquista con la República derrotada.

La contraposición entre general y particular no se cierra, sino que le es constituiva a la noción de proletariado como a toda noción, por estática que sea, la de la cera, que Descartes tomó como ejemplo, o la de la sal, aducida por Hegel. «La sal *es* blanca, *también* cúbica y también salada, etc. Pero *en cuanto* es blanca no es cúbica y *en cuanto* es cúbica y también blanca no es salada, etc.» (77). La relación entre general y particular, sustancial y accidental es dinámica, imposible de cerrar, porque cada uno de estos elementos no sólo incluye su contrario, sino se constituye por él (79). La generalidad que resulta no es la pura vorágine de la certeza sensible, pues se da entre determinaciones cognitivas; pero, como éstas proceden directamente de la experiencia sensible, se superponen al resultado adquirido y lo obscurecen. Como exponen elegantemente los dos párrafos finales del capítulo, el sentido común se empeña en buscar algún «aspecto», un «en tanto que» o «también», se aferra a abstracciones pensando que hace con ello filosofía o incluso cree que domina la realidad. «Pero la naturaleza de estas abstracciones hace que vuelvan a juntarse de suyo y para sí y el sentido común es presa de ellas, que lo arrastran en su torbellino» (81).

III

Una vez más, no hay por qué mirarlo sólo con ojos críticos. En esta experiencia repetida de la misma Ilustración el sentido común, harto de tanto divagar, puede llegar a percibir su inconsistencia. Es ése el momento, como en el *Teeteto*, tras larga depuración en el diálogo, de «acceder al reino del entendimiento». Es también el momento de liberarse de la angostura de la experiencia inmediata y de entrar en la ciencia.

Claro que el sentido común puede ofrecer mayor o menor resistencia a esta dinámica, pues, «barruntando su falta de fundamento, muy bien puede recurrir a la sofistiquería para salvar sus pensamientos del peligro que los amenaza» (81). Controlar el sentido común, el imaginario social y político es una forma, como diría Negri, de

que lo virtual no llegue a ser posible. La transición hegeliana quedaría en suspenso, *v. g.* con una política mediática adecuada. Negt/Kluge han recogido la siguiente anécdota: Tras una emisión de *Los Tejedores* de Gerhart Hauptmann la patronal pidió una rectificación a la televisión pública alemana. La razón: Hauptmann, como autor del siglo XIX, presentaba un proletariado depauperado y sometido, que ya no existía. Reproducir ante millones de espectadores su obra sin el más mínimo comentario sobre lo que había cambiado entre tanto no sólo la situación de los trabajadores, sino también la actitud de los empresarios para con ellos, equivalía a una difamación de los empresarios y a una falsificación de la realidad actual.

La anécdota muestra que la necesidad superadora no es tan «incontenible» como afirma aquí Hegel (81), y con él buena parte del marxismo. Por otra parte para Hegel (como mostrará el capítulo III de la *Fenomenología del Espíritu*) toda ciencia, incluso antes de la política, procede de una dinámica constitutiva que posteriores capítulos de la *Fenomenología* mostrarán que es una Libertad infinita, pero también histórica, a veces, al parecer, perdida en su camino, siempre en constante corrección. La Libertad infinita da sentido y terminará integrando tanto la compacta unidad de la noción de proletariado como las cualidades distintivas en que se disuelve y que ni siquiera le son tan exclusivas. Pero esa Libertad se presenta inicialmente como algo inerte que está ahí; el entendimiento es esta plasmación objetiva del concepto.

En la interacción constante, fluida entre el para-sí de la noción de proletariado y el para-otro que son sus componentes, entre cada cualidad particular y las otras cualidades, nada es esencial o lo es todo, o todo es relacional (79). Pero esta dinámica incesante no es percibida por el yo como propia, pues sigue presentando, como al comienzo de la percepción (71), una forma estrictamente objetual; el yo se ve, pero como objeto. El yo ha olvidado que es su progenitor, la esencia de ese ser. El ámbito del entendimiento no ha hecho más que empezar y la conciencia realiza despacio la experiencia de sí. El yo se descubre como la fuerza que todo lo constituye; pero lo hace sin reconocerse a sí mismo en ella, proyecta externamente en ella su estructura interna (82). La discusión sobre el proletariado se hace ideológica, objetiva no en el sentido de desinteresada o consciente, sino precisamente lo contrario: pretende ser desapasionada, lejos de toda intervención subjetivista:

> —¿Cómo va a negar Vd. que hay proletariado? No tiene más que ir a verlo al sur de Madrid, que, por lo visto, no existe para Vd.

> —No sea demagogo. Lo que importa es analizar las complejas características sociales que Vd. engloba bajo el nombre mítico de proletariado, desde el alcoholismo, la disolución de la familia, la política de vivienda, el acceso a la educación... y buscar soluciones concretas.

No es sino lógico que los interlocutores se calienten en la tertulia: el yo lo mueve todo; pero, encerrado, carece de refrigeración. Se ahoga en el círculo incesante de sus contradicciones, a la vez que pretende estabilizarse en ellas... contradictoriamente.

En la anécdota narrada por Negt/Kluge ha aflorado la crítica a la categoría de sustancia y su contraposición con los accidentes. Lo sustancial es una vez la noción compacta de proletariado, otra la de sus múltiples y cambiantes determinaciones sociológicas, mientras que lo accidental no es cada vez sino la inversión de la otra sustancialidad: es el proletariado lo diluido en la sociedad, o la sociedad lo disperso frente al proletariado. Sólo que en el caso de nuestro ejemplo el juego enloquecedor, indetenible, de las inversiones se halla tranquilizado y plausibilizado en la protesta del empresariado alemán mediante la distribución temporal del par entre dos siglos distintos. El empresariado podrá tratar de estabilizar el proletariado proyectándolo en otro siglo, mientras que el proletariado podrá querer que el empresariado perteneciera al pasado; en ambos casos el contrario se fijaría fuera, como si no fueran correlativos. La causa del proletariado quiere ser la verdad, lo mismo que la causa de los empresarios. Pero ambas causas han sido sustituidas por la Cosa, que no es la causa de nadie, que no es una sustancia mayúscula, sino un vaivén destructor que se traga a empresarios y proletarios.

Los ejemplos que pone Hegel son cosas inertes y la noción de fuerza, con que a continuación traduce la Cosa, corresponde a la filosofía de la naturaleza. Una mesa o una piedra serían ejemplos perfectamente adecuados a la deducción hegeliana; la definición esencial de una mesa y sus cualidades físicas, químicas, sociales no constituyen ya ni siquiera una contraposición plausible, una vez que el tipo de experiencia macroscópica, marcada por la percepción cotidiana, *v. g.* de los griegos clásicos, no ofrece credibilidad más que para la orientación en la vida cotidiana. Por otra parte Hegel profesa la continuidad entre naturaleza y Espíritu, por lo que no es falso recurrir a ejemplos animados, e incluso agitados, como el nuestro; sólo hay que tener en cuenta que Hegel prefiere esperar al surgimiento de la consciencia, al final del capítulo, para echar mano de ellos. Pero ya Leibniz había establecido que la esencia de la materia no puede residir en la extensión informe ni en el átomo, que es sólo

una imagen, sino en la fuerza que unifica aquélla, «y que de ello se sigue algo análogo al sentimiento y al apetito. ¡Así que habría que concebirlas a semejanza de la noción que tenemos de las almas!»[36]. En la *Fenomenología del Espíritu*, aparte de que sujeto y objeto se han hecho epistémicamente indiscernibles en la categoría de sustancia, el universal resultante ha dejado de ser una cosa; a diferencia de la certeza sensible, no está condicionado por la sensación, es «incondicionado» (despojado de la cosas, *un-be-dingt*), como repiten una y otra vez los primeros párrafos del capítulo III. La realidad es ahora nocional, la forma se convierte en la materia por excelencia; ser-para-sí y ser-para-otro, los componentes del universal incondicionado: ser-para-sí, el *puro uno* en sí del concepto; ser-para-otro, el mismo concepto como «*universal medium* de múltiples materias subsistentes» (83). Ambas nociones, de proletariado y empresariado, además de ser a la vez noción única y *medium* de todas las características analizables en ellas, se revelan ideológicas en sí mismas por la oscilación que las constituye; «este movimiento es lo que se llama *fuerza*» (84), exteriorizada en las cualidades por una parte, reservada, por la otra, en su invisibilidad como fuerza en sentido más estricto. Las nociones de proletariado y empresariado se disuelven en la fuerza inasible que las constituye: el capital.

Una vez perdida la huella sensible de la percepción, proletariado y empresariado no se anulan recíprocamente en su mero concepto, sino que su movimiento ha cobrado en la conciencia «la forma *objetiva*» del interior no objetual de las cosas. Proletariado y empresariado

> son aquí momentos de la fuerza; son en uno como unidad que representa el medio frente a los extremos, que son para sí, y se escinde precisamente en estos extremos, que sólo así son. Por tanto el movimiento que antes se presentaba como el destruirse a sí mismos de conceptos contradictorios, reviste aquí la forma *objetiva* [de la lucha de clases] y es movimiento de la fuerza, a resultas del cual brota lo universal incondicionado como algo *no objetivo* o como el *interior* de las cosas (85).

¿Y qué interior objetivo de las nociones contrapuestas es ese que las convierte en universal incondicionado, es decir, en su *propio* concepto abstracto? Si se dice que es el concepto de capital, éste no se puede entender sin su realización, ni ésta sin él; como ocurría antes

36. Citado por Hyppolite, 1974, 111 s. Con más detalle explora este filón Flay, 1998, 94.

con el ser-para-sí y el ser-para-otro, el capital en sí es a la vez el medio en que se despliegan sus múltiples determinaciones, lo que lo duplica de hecho en dos fuerzas con un mismo concepto (86). Estas fuerzas, a su vez, ante el examen de la conciencia, no pueden sino invertirse cada una en la otra y desaparecen, «pues no tienen de hecho ninguna sustancia propia que las sostenga y mantenga» (88). Pero a la vez la conciencia ha cobrado un nuevo objeto: el concepto *real*, la fuerza real. Ésta es

> pura y simple exteriorización, que no es, a su vez, sino un superarse a sí misma [...] y los momentos de su realidad, sus sustancias y su movimiento se desploman vertiginosamente en una unidad indistinta, que [...] es *su concepto como concepto*. La realización de la fuerza es, por consiguiente, al mismo tiempo, la pérdida de la realidad (88).

Si antes (82 s.) el concepto de fuerza era abstracto, ahora es la «*esencia* de la fuerza tal y como se expone *de suyo* y *para sí*». El primer concepto, el que descubría el capital, era inmediato y abstracto (*ser*), universal in-condicionado, la Cosa; mientras que el segundo, reflexionado, se presenta como negatividad no intuitiva, su fuente oculta (*esencia*), y por eso habla Hegel del «concepto como concepto», es decir: del concepto en puridad, el *noeîn* platónico (89). Pero el entendimiento sólo percibe el juego de las fuerzas, es decir, la recurrente desaparición de toda referencia firme producida desde un fondo generador al que sólo hay, en todo caso, acceso indirecto. Por consiguiente tiene que repetir a este nivel (esencial) la dialéctica que realizaba el primer concepto, abstracto, de capital, la misma que ya había afectado a la noción espontánea de proletariado. Y es que el capital, como esencia oculta, es un fondo generador «suprasensible», una generalidad ab-soluta de todo y sobre todo. Ahora bien, «lo suprasensible es lo sensible y percibido sentado como es de *verdad*; la *verdad* de lo *sensible* y percibido es, empero, ser *fenómeno*» (91). Es decir, que no hay más que la realidad del mundo capitalista, nada fuera de esto, sea suprasensible o subsensible. La realidad capitalista lo es por referencia a su noción suprasensible, mientras que ésta sólo es por referencia a esa realidad. Al fin no queda más universal suprasensible que la pura diferencia replicada indefinidamente; y la diferencia convertida en universal es lo que llamamos ley: «la imagen *constante* del fenómeno variable» (92), bien sea la reproducción ampliada, la supuesta ley del mercado o la previsión de los ciclos económicos.

Este «sereno reino de las leyes» presenta, sin embargo, una insuficiencia: los fenómenos son variados y complejos, las «leyes» se multiplican para explicarlos, se entrecruzan y aun así no consiguen ni agotar la realidad ni reducirla a su supuesta unidad (en la dirección marcada por Newton según el paradigma científico que aduce Hegel). La ley no puede ser, pues, sino el puro concepto que sólo dice que «*toda* realidad es *de suyo mismo* conforme a ley» (93). Pero toda ley se expresa en términos que carecen de mediación con ella —problema de la economía real y, desde luego, de la *Realpolitik*—, la exposición analítica de la ley no tiene que ver con su concepto (94 s.). El escepticismo de Hume frente a las leyes es, según Hegel, perfectamente plausible; las supuestas leyes del capitalismo no serían más que la tautología de explicaciones *ad hoc* por el entendimiento sobre la diversidad del mundo real a base de experiencias repetidas, pero sin la necesidad conceptual que pretenden (96)[37]. En las Facultades de Ciencias Económicas o de Sociología los profesores se atribuyen el hallazgo de estas explicaciones de la marcha del capital, por otra parte necesaria y esencial; así se acercan a la esencia suprasensible del capital, que es la correspondencia aún (?) no objetivada del empeño académico; pero el capital no es, otra vez, sino un movimiento que es a la vez lo contrario de él, la quietud del constante cambio, la identidad de la constante producción de diferencias, que hunde las definiciones en la aporía. Entonces, el extremo que es el entendimiento toma el relevo salvador y, como el concepto de ley consiste en que «es, de una parte, lo interior, *lo-que-es-de-suyo*; *pero* a la vez *conlleva lo diferente*» (95 s.), lo que hace el catedrático en su externalidad a la esencia inaprensible del capital es ponerse a recorrer los términos en que se explica la ley descriptivamente, enlaza explicaciones con explicaciones en una verborrea narrativa (que, ciertamente, llenaba los libros de ciencia de la época, como en siglos posteriores la política llena los *media*). A la vez el entendimiento identifica esta verborrea «en la serena unidad de su objeto, la ley» (96), atribuyéndose a él mismo todo el movimiento, como ya lo hizo en la certeza sensible y en la percepción.

Parece como si, contra el planteamiento inicial de Negt/Kluge, una sociología sin generalidad, limitada por la elección de objetivos concretos y parciales (sociología de la empresa, publicitaria, electoral, de la drogadicción, etc.), terminara imponiéndose como solución, compatible por otra parte con una intención progresista. Pero, como

37. Cf. Hyppolite, 1974, 118 s.

Aristóteles reprochó a Platón[38], el mundo se convertiría así —frente a la experiencia hecha hasta ahora— en objeto inmóvil de observación, por inquieta que ésta fuera; seguramente habría que decir también: por hipócrita que fuera. En esta reiteración explicativa el entendimiento termina aburriéndose, intranquilizándose, la conciencia de banalidad le impulsa a cambiar de tercio (97-100)[39]. El entendimiento termina reconociendo que, aunque la inestabilidad y errancia de los contenidos parezca a primera vista subjetiva, producto idiosincrático del mundo académico, debe de darse también en la esencia suprasensible del capital. Así que ambos caen en la dinámica supuestamente externa de la explicación, «*lo igual se convierte en desigual y lo desigual en igual*» (97), el sereno reino de las leyes se invierte en su contrario. «Por donde lo interior se consuma como fenómeno» (98). Lo interior o suprasensible, primero inerte, cobra «*el principio del cambio* y *de la mutación*» (*ibid*.). Esta inversión, por la que el principio suprasensible reclama desde él su mundo real, al chocar con el mundo ya real de por sí, provoca una locura explosiva, de consecuencias hasta catastróficas, sea la revolución, sea la completa realización universal del capitalismo *manu militari*. Otro ejemplo de este «mundo invertido», como lo llama Hegel, serían los principios progresistas, que, al chocar con el mundo cínico como es, provocan también la catástrofe tratando de realizar la utopía opuesta al capitalismo, la revolución a lo Pol Pot o también, en otro supuesto, la inversión de los valores que realizó Cristo[40]. Entonces el choque de ambos mundos invertidos se experimenta como la pura disolución recíproca, el puro cambio, del que ambos son momentos.

«Las apariencias engañan», dice el sentido común; «vanidad de vanidades», dijo el Crisóstomo de la vida de este mundo. Hay otro que no es otro, oculto, más verdadero, en el fondo de éste. Porque

38. Cf. Gadamer, 1973, 117.

39. Una experiencia semejante cerraba el capítulo de «La percepción» (80 s., cf. *Filosofía real*, 159). Lo que Hegel aduce directamente (96 s.) es, de todos modos, un recordatorio de la «fuerza solicitante» y la «solicitada», que realizaba la transición de la fuerza a la ley (91 s.). Esto sugiere que nos hallamos en una transición de alcance análogo: el paso de la ley a la «infinitud» de «la vida» (101).

40. Así Hyppolite, 1974, 125, con toda razón. Ciertamente la historia de las religiones enfoca a su modo hechos complejos; la sumisión de los sajones por Carlomagno es un ejemplo clásico. La invasión de Inglaterra en el siglo XI por los normandos, por el contrario, estableció sin cambio de religión un régimen feudal de una pureza como nunca había podido implantarse en Europa. Y hay actualmente una ideología «democrática» muy normanda, aunque invoca a Carlomagno. En otra dirección, Gadamer, 1973, 122 ss., ha hecho interesantes aplicaciones de este pasaje, especialmente sobre la sátira como forma de inversión especular del mundo.

este mundo es el que verdaderamente es otro. O lo interior no es otro, sino fenómeno en *su* otro. Decir, como quería la ley marxista, que el capital es la verdad de nuestro mundo «no era sino la elevación *inmediata* del mundo percibido al elemento general, cuya necesaria contraparte era este [mundo], que aún retenía *para sí el principio del cambio* y *de la mutación*» (98). El error inmediato era imaginarse ese mundo «otro», el del elemento general, «como un mundo sensible semejante», a pesar de que «no podría ser mostrado, visto, oído ni gustado como mundo sensible» (99). Sería el perverso poder de seducción de «el capital» convertido en prosopopeya, o un «eje del mal» tan metafísico como el genio maligno de Descartes, o bien el cielo de los coros angélicos, sobre cuyo sexo se pudiera discutir indefinidamente; pero con el que querrían identificarse nuestras sociedades occidentales.

IV

En una primera aproximación intuitiva se podría decir que la multiplicidad inabarcable que constituye el capitalismo, el cristianismo, la revolución adquiere el carácter universal, inagotable como *propósito*, de su idea. Ésta, a su vez, explana de algún modo en la realidad empírica su *pretensión* inabarcable. Pero el análisis hegeliano insiste drásticamente en el alcance conceptual de estas contraposiciones, que constituyen una contradicción incesante. La ley suprema del capital no sólo se contrapone a la realidad concreta del capitalismo, «no es simplemente uno de dos, pues entonces sería un *ente* y no un opuesto»; «lo otro mismo se da en él inmediatamente»; por tanto, se trata de «lo opuesto de suyo y para sí», «el mundo suprasensible [...] es él mismo y su opuesto en una unidad». «Hay que *pensar* el puro cambio o *la contraposición en sí misma, la contradicción*» (100). Y esta contradicción es más que una destrucción, es hasta la imposibilidad de ruina en una vorágine implacable.

Tomemos el ejemplo del comunista fervoroso que se entrega a la causa en un partido comunista, lucha por la hegemonía electoral y parlamentaria, entra en compromisos estratégicos, se constituye en clase política, utiliza, dosifica y absorbe, si puede, los movimientos sociales, se enzarza en intrigas y luchas intestinas por el poder en el aparato. Si alguna vez llega a tocar poder real, lo ejerce, se protege y, si puede, se blinda frente al enemigo, cualquiera que sea; impone su ideal como él lo entiende. Los resultados los conocemos. Ni siquiera los medios de producción desprivatizados pasan a ser real-

mente de todos. El ideal no consigue limpiarse ni de sus concreciones no queridas ni de los efectos perversos. Como Freud sabía, las cosas no se hacen por un solo motivo ni por varios, sino por todos. El representante de la idea se convierte en un personaje trágico o, lo que es lo mismo, cómico. El cinismo, la interrupción de ese ciclo loco de contradicciones, se atrinchera finalmente en la política pragmática, algo que la socialdemocracia, se supone, tendrá más fácil que la escatología revolucionaria; a ésta parece que, más bien, le quedan la impostura o la paranoia.

El placer del teórico (anti)capitalista consistía en tejer una maraña inocente, como diría Hegel, de datos, explicaciones e hipótesis alrededor de una idea genérica de capitalismo (95 ss.):

> En la explicación encontramos cabalmente mucha satisfacción, porque en ella la conciencia, por así decirlo, se afana en un soliloquio inmediato consigo, disfrutando de sí sola. Ciertamente parece ocuparse de otra cosa; pero de hecho sólo anda a vueltas consigo misma (102 s.).

Es esta inconsciencia teórica la que se acaba virtualmente con la experiencia del mundo invertido (97 ss.). En él se da ya, aunque en forma objetual, aún no consciente, la estructura de la consciencia de sí; «la conciencia sabe a base de saberse a sí misma» (104). Ella es su única certeza, la única certeza del mundo, ella es mundo.

Lo que descubre el enérgico soliloquio del entendimiento consigo es precisamente a sí mismo, pero como infinitud en forma objetual:

> Esta infinitud simple, o el concepto absoluto, hay que llamarla la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, que, omnipresente, ninguna diferencia enturbia ni interrumpe, pues ella misma es todas las diferencias, lo mismo que en ella están todas superadas, de modo que palpita en sí sin moverse y en sí tiembla sin inquietarse. Es *igual* a sí *misma*, pues las diferencias son tautológicas, diferencias que no son tales. Por tanto esta esencia igual a sí misma, sólo a sí misma se refiere; *a sí misma*, luego es otro el término de referencia, y el *referirse a sí misma* es más bien *desdoblar*; dicho de otro modo, esa igualdad consigo misma es precisamente diferencia interna (101).

La realidad no «es» simplemente o, como dice la recapitulación al comienzo del capítulo IV, «la diferencia no tiene tampoco la figura del ser» (108), sino que está reflexionada, convertida en «esencia

[...] igual a sí misma», no inerte como el ser, sino principio de actividad; por eso es «concepto», si bien «absoluto», es decir, una vez más, abstracto (sólo virtualmente concreto y pleno), pues «sólo a sí mismo se refiere». En esta abstracción le corresponde el nombre «vida», un nombre en el que todos los otros se disuelven. Cada diferencia «no es lo opuesto de otro, sino sólo la pura oposición» (101); y entonces la unidad misma «no es en realidad sino el uno [que constituye un] momento del desdoblamiento» (102).

Atrás ha quedado el leibniziano *mundus intelligibilis* al que, junto con las ideas platónicas, aludía el sereno reino de las leyes[41]; pero incluso el rechazo kantiano de ambos se radicaliza. Según Kant, cuando conocemos algo creemos estar sabiendo algo distinto de nosotros; pero no hay conocimiento sin la unidad sintética de la apercepción y la ordenación por las categorías. El objeto del saber tiene la estructura del saber mismo, «mundo» quiere decir realidad subjetual. Uno se sabe sabiendo a otro. El mundo es un espejo en el que nos miramos sin saberlo; sólo que lo que nos devuelve es una especie de radiografía abstracta, estructural de nosotros. La *Fenomenología del Espíritu*, en cambio, desde el primer capítulo ha roto con la posibilidad de separación entre «fenómeno» y «noúmeno» o, lo que es lo mismo, «la cosa para otro» (es decir, cf. 107 s., la cosa del conocimiento) y «la cosa de suyo» (como sería en la realidad precognitiva)[42]. Ahora «la conciencia es además consciente de que el objeto de suyo y su ser para otro son lo mismo; el yo es el contenido de la referencia y la referencia misma» (107). La autorreferencialidad productiva del concepto se reflexiona, pues, infinitamente sobre sí y, a diferencia de la apercepción kantiana, es inclusiva sin restricción. «La consciencia de sí *no* hace sino *distinguirse de sí misma como* sí misma» (108). No hay más conocimiento que el que tiene el yo de sí, y la verdad del capital mismo es de naturaleza subjetual; porque el conocimiento no es pasivo, una adecuación del entendimiento con la cosa, sino apropiación de sí mismo en el mun-

41. Sigo la comparación entre Leibniz y Kant establecida en torno a este pasaje por Flay, 1998.

42. «Das Ding an sich» de Kant se suele traducir, correctamente, como «cosa en sí». Aquí empleo una terminología que casa más con Hegel; éste, además de utilizar *in sich* (acusativo) con el sentido direccional de hacia sí, da a *in sich* (dativo) el significado de recogimiento pasivo final que cierra «en sí» un paso dialéctico. Cf. *Filosofía real*, 454. Valls Plana razona la opción tradicional, «en sí» para *an sich*, en su traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel, 1997, 196, nota 267).

do, ansia de saber(se), conciencia (*Bewusstsein*) que es de suyo consciencia (*Selbstbewusstsein*) y ansía serlo plenamente.

Habermas en el fondo sigue a Hegel cuando interpreta el psicoanálisis freudiano como reflexión. Pero, si se quiere entenderlo así, en todo caso no dispondrá de esa igualdad que «ninguna diferencia enturbia ni interrumpe». Lo decisivo aquí no es exactamente la equiparación epistemológica de sujeto y objeto del conocimiento, sino la virtual transparencia a sí mismo del concepto/realidad en la supuesta presencia a sí mismo de un sujeto postcartesiano[43]. Ahora bien, a partir de Freud sabemos que la infinitud es inabarcable precisamente desde el «sujeto»; y la identidad recíproca entre ambas instancias lo que hace es reflejar a la inversa la misma dispersión que Hegel supone superada en la pura reflexión como matriz privilegiada de la realidad. Ninguna revolución logrará ser «*igual* a sí *misma*» sin toparse antes con la paranoia; las expansiones capitalistas, lo mismo que sus contrarrevoluciones, vivirán en la angustia larvada de su desestabilización; ni habrá santo que pueda escapar a la conciencia de pecador.

Esta dispersión psicológica no es, con todo, la única; la reflexión estructural sobre el lenguaje se ha situado hace tiempo en una radicalidad inédita para el instrumentario aristotélico, a la vez que más externa, incapaz de cerrarse sobre sí. El lenguaje es un modelo inmediato de estructuras objetivas que constituyen el sujeto de un modo accesible a la reflexión, pero con el que ésta no puede fundirse. Así, Marx, al establecer que el valor abstracto representa la norma dominante de las interacciones bajo el capital, sitúa a los sujetos como posiciones de esa red de interacciones[44], a la vez que afirma su capacidad virtual de no dejarse absorber por ellas, pese a que los constituyen. Esta última tesis, inesperada tras la afirmación sistémica, aparentemente determinista, significa también algo así como una irrupción singular, cuyo contenido se puede perseguir históricamente para darle su contenido, aunque siempre tendrá algo, fundamental, de irreductible, que yo asocio con la vivencia kantiana del imperativo. Es esto que he llamado «irrupción singular» lo que, paradójicamente, nos permite repetirlo de algún modo como historia nuestra. La «doctrina», de Marx o de Hegel, puede servir para este acercamiento; pero ¿no es lo secundario?

43. Precisamente porque Kant partía del supuesto de la transparencia de la conciencia a sí misma (en la experiencia de la libertad), limitaba el ámbito de lo transparente al más acá de la realidad «exterior», es decir, a esa pura experiencia; e incluía en la «exterioridad» también la vida psíquica.

44. Agadezco a Jorge García y Carlos Castillo la referencia a Postone, 1993, quien ha insistido adecuadamente en este aspecto de la teoría marxiana.

De entender ese margen singular de libertad se trata, más que de verla anticipada en el concepto de Espíritu, como hace Hegel en el importante pasaje que cierra la introducción del capítulo IV de la *Fenomenología* (112 s.). Según Hegel, «la cosa para otro» y «la cosa de suyo» no están separadas, pero sí son distintas. No son «seres» distintos; pero sí momentos de la «esencia». Por eso no se reparten entre la conciencia y su objeto, entre su certeza y su verdad, sino que son interiores a la consciencia de sí. Ésta es por tanto tensión, una tensión que ya se insinuaba como propósito o pre-tensión en la idea del sereno reino de las leyes. Porque la razón teórica no acaba de constituirse sino como la razón práctica que ya es en el fondo. Hegel le da plausiblemente el nombre de «deseo» (108)[45]. Y este deseo lo que va a hacer es buscarse a sí mismo en su otro, encontrar en él una resistencia inesperada (109) e, idealmente, acabar reduplicándose en él (112), asumiendo a su vez —como hoy habría que decir— la historicidad irreductible de ese otro. No hay ideas puramente teóricas —al estilo ordenador de la razón kantiana—; las ideas son intervenciones, libertad real en su forma precaria, temporal, escandida por la muerte, que genera historia y de ella procede, actividad que es negatividad (23 s.); a partir de Hegel, no en la forma puntual, sin índice histórico ni estructural, del imperativo que irrumpe con su urgencia pura, sino con la concreción reflexionable de una situación[46]. Es este propósito histórico el que hace que Marx inicie *El Capital* con la mercancía, como célula que condensa una estructura constitutiva de la identidad social y, por consiguiente, también el punto de inflexión en que incardinar una voluntad concreta.

El *tóde tí* aristotélico es cerrado en sí y carece de más dinámica que la de la ascensión conceptual hacia generalidades más altas (su lugar en la *Fenomenología del Espíritu* se halla en el capítulo II). «La

45. *Begierde*: otras traducciones plausibles son «ansia» o «apetencia» (Roces), esta última menos oportuna en mi opinión, pues parece más referida a un objeto. La *Filosofía real* (165 s.), escrita a la vez que la *Fenomenología*, expone potentemente esta transición desde un punto de vista no epistemológico, sino ontológico.

46. Aquí me encuentro en una difícil discusión con Derrida, quien asume contexto y margen como constitutivos del acontecimiento, pero a partir de una experiencia análoga a la del imperativo kantiano. El resultado a que llega Hegel en el capítulo III de la *Fenomenología* (103) es que en el Espíritu el contenido del acto singular es la realidad que éste distingue de él mismo; Marx, al romper el continuo conceptual, recurre a procedimientos parciales —que podrían llamarse disciplinares—; de este modo explicita más el campo de la decisión que la «inseguridad», a la que se refiere, ciertamente con razón, Derrida; Marx se esforzó por reducir esa inseguridad, mientras que las ortodoxias marxistas más bien han fingido su anulación.

mercancía», en cambio, es el resumen de un mundo complejo y disperso, y una noción teórica que condensa efectos prácticos. Ahora no se trata de comprender el capital, sino de realizarlo definitivamente o de llevar a cabo su disolución inmanente en la revolución. Por eso los ejemplos de esta última parte ya no son meramente cognitivos, sino que se refieren a actuaciones desde una inmanencia tan sistémica como subjetual, que en Hegel es la del sujeto en realidad infinito (113) con que concluye la presentación del capítulo IV. Lo que se anuncia como siguiente paso es la lucha de clases en su estructura más abstracta, la que opone voluntades de poder incompatibles y se resuelve en la pura dominación sin componendas (113 ss.). La revolución, por último, se produce según Hegel a un nivel determinado de reflexión conceptual, dentro del capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, en el apartado «La libertad absoluta y el Terror»; toda estructura histórica de interacción social debe ser deducible de una sistemática conceptual.

Una vez más, y ahora en toda su contundencia, es la absoluta capacidad de incorporarlo todo en la luz sin sombra, «el día espiritual del presente» (113), lo que caracteriza la operación hegeliana. El tiempo es (en Hegel como en Aristóteles) un movimiento a través de puntos sucesivos, cada uno inmediatamente presente a sí, o sucesión de presencias que es ella misma presencia, puesto que «la esencia simple del tiempo [...] tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio» (109). Pero aquí precisamente se encuentra un punto de ruptura posterior a Hegel. Este punto lo podemos situar con la máxima claridad en Freud, en un Freud que ni siquiera es un punto cronológico compacto, sino un Freud leído por Derrida, aducido por Deleuze, topado aquí, entre nosotros, con Hegel. Y es que Freud percibió en algún momento (¿o fue percibiendo, o deduciendo, para que nosotros siguiéramos haciéndolo?) algo que a primera vista se puede parecer a la percepción, que vamos a llamar romántica, de la simultaneidad universal del tiempo y el espacio; pero no al estilo del Absoluto hegeliano, contemplativo en lo «lógico», sino de un modo inquietante e irreductible a la autorreferencia simple en que culmina el capítulo III de la *Fenomenología del Espíritu*. Se trataría, más bien, como ha dicho Derrida en «Freud y la escena de la escritura», de una especie de constitución diferida de lo temporal *por la que* el presente y la plena vitalidad de la experiencia —la «Vida» hegeliana— dependen de otros momentos, de otras cosas «secundarias», *por la que* la identidad de cosa y experiencia sufre un desplazamiento que no permite la reflexión sobre sí. Freud, que había comenzado retrotrayendo el presente a un trauma originario,

empezó a sospechar que la clave estaba en un significado que nunca había estado presente.

Algo de esto podría haber en la profunda meditación que hizo Schelling sobre el tiempo en *Las edades del mundo*[47]: «Lo existente ya es lo eterno», aunque «de una manera oculta», que se va desplegando en el tiempo. La *Naturphilosophie*, al activar «el recuerdo de la Naturaleza y de la antigua unidad con ella», «eleva la existencia sin consciencia de lo eterno a su transfiguración suprema». Se trata *aún* de una plenitud *de iure*, no *de facto*. Pero toda esta especulación sutil se halla lejos no sólo del talante postfreudiano, sino, simplemente, de una ciencia que había abandonado radicalmente el patronazgo de la *Naturphilosophie*. Darwin abandona la doctrina de Lamarck, según la cual la función crea el órgano. Más que una previsibilidad funcional de la evolución, lo que hay es una constitución física de posibilidades, en la que perdura más el mejor adaptado. La historia natural realiza en el futuro cada presente sin posibilidad de que éste lo intuya en aquél ni de que teleología alguna permita anticiparlo. ¿Algo de esto habrá en la fascinación postmoderna por los dinosaurios, precisamente en el momento en que se desmorona el sentido «progresista» de la historia?

Simultáneamente con Darwin, Marx descubría bajo la propiedad privada las relaciones de producción. La acumulación primitiva no quedaba del todo como fase previa ni el surgimiento del capitalismo salía del todo como evolución inmanente de otra fase anterior. «La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono», decía el borrador inédito de 1857. La frase tenía sentidos abisales, que posiblemente ni Marx mismo sospechaba. Si se excluye una ingenua variante ideológica de Darwin, lo que queda es la explicación *parcial* de una realidad actual por alguna *posibilidad* del pasado y, por tanto, de este pasado en cuanto *posibilidad* de futuro. Pero ese pasado era más que una anticipación de futuro. El oficio de historiador se debe a esa irreductibilidad; y además tiene otra razón más profunda, que Schelling vio: el origen que nos constituye es impensable. El historiador se afana apasionada, esplendorosa, oficialmente en ese trabajo de duelo interminable que somos y que no nos permite cerrarnos en un presente plano y dominado. Incluso el presente constituye un futuro anterior de aquello que posibilite y que a su vez hará efectiva parte de lo que, en apariencia, fue mero fracaso e insignificancia. Hegel podía servir aquí de tranquilizador con su restauración antiteleológica de una teleología global de la historia.

47. Cito por la traducción de J. Navarro (Schelling, 2002, 95, 173).

Pero de hecho Marx se dedicó en los últimos años de su vida ante todo al estudio de comunidades «primitivas», es decir, de lo que Hegel habría considerado pre-historia «natural» del género humano o deleznables restos anacrónicos de su constitución.

¿Qué ocurre si el presente de Marx fuimos también nosotros, si fuimos parte de su cara oculta para él mismo? Entonces el texto no está cerrado, *El Capital*, lo mismo que la *Fenomenología del Espíritu*, no es un gran libro que, como dice Gadamer, constituye una de esas estrellas fijas de la alta cultura jalonando la existencia de la Humanidad; no se trata de interpretarlo, sino de hacerlo en una rara externalidad y cercanía. Algo habrá que rescatarlo de la institución y de su acopio cautivo de saberes: saberes para regular temáticas, saberes para establecer reservas de saber, saberes para no saber ciertas cosas y, sobre todo, para saberlas de cierto modo y dentro de una franja prevista de efectos, saberes reguladores del lenguaje, el imaginario y la comunicación. Funciones todas de rutina y sumisión, si eliminan las formas singulares de la libertad que hoy pudieran proseguir el gran ideal clásico de la Libertad que inspiró a Kant y Hegel. Lo que él escribió para nosotros, lo que nosotros le hacemos escribir a este texto hegeliano, pertenece a otro momento, responde a otras voces, debe defenderse del continuo en que los vencedores de siempre lo han integrado.

Una repetición del texto de Hegel centrada institucionalmente no le da *su* presente «aquí y ahora»; lo que por el contrario hace es re(-)presentar en él una institución vampiresca, en la que Hegel comparecería una y otra vez como un fantasma encadenado a su tarea[48]. Lo mismo vale de Marx, sólo que el desprestigio que ha acompañado a la derrota de su institucionalización política y cultural lo arrincona no dejándole ni siquiera lugar institucional real, y la lucha aparente puede consistir en reivindicarle ese sitio. Pero a ambos, en cualquier caso, se les suele amputar lo que no es el esquema doctrinal, para convertirlos en textos cerrados e inertes del pasado. ¿Por qué no amputar a título experimental precisamente lo consagrado y devolverlo a la contingencia[49]? Injertar, hibridar sin pretender ofre-

48. Hegel como garantizador de asociaciones con su nombre, de empresas turísticas para académicos, de rótulos para contactos políticos y para prestigio profesional garantizado; todo esto, en medio de todo, son efectos secundarios de esa política de la cultura.

49. Algo así ha intentado desde un punto de vista marxista Jacques D'Hondt, entre otros estudios, por ejemplo en el magistral primer capítulo de su biografía *Hegel* (D'Hondt, 2002) dedicado al entierro de Hegel. En D'Hondt suele primar de todos modos lo biográfico sobre la interpretación textual.

cer otro texto cerrado por obra y gracia de la interpretación, sin arbitrariedad, dándole presente al texto del pasado que no lo es; incluso tal vez con la arbitrariedad de una urgencia, pero sin aprovecharla para escudarse en los prestigios de un supuesto pedigrí al estilo, quizá, de un Lacan con Hegel. Un texto, precisamente porque no está cerrado, puede dar lugar a desarrollos más internos a él que los más inmanentes.

En este caso Negt/Kluge me han dado la idea de una «frivolidad» con Hegel, de una hibridación en la que ha encontrado un hueco una cierta sintonía con él, que no es precisamente doctrinal. El tema del proletariado —los excluidos de la decisión, los que carecemos de opinión pública alternativa, de derecho público a lengua propia (tal vez se podría decir así)— sigue en nosotros y fuera de nosotros de un modo que los textos comentados no alcanzan a contener; ningún texto puede servirnos de sustituto al presente que nosotros tenemos que darle y darnos precariamente[50].

50. Cf. Deleuze, 2003, en la traducción de Antonio Tudela como apéndice de su tesis doctoral *Escrituras de la diferencia* (Tudela, 2003). La publicación original fue en Bene y Deleuze, 1978. Desde luego que si a alguien resulta difícil tomarlo como doctrina y texto cerrado es a Deleuze, con su placer en construir nociones y su problemática voluntad de traducirlas políticamente.

En esta última parte soy especialmente deudor de mi joven compañero de departamento Paco Vidarte, cuya comunicación de un texto aún inédito sobre Freud y Lacan —que espero ver pronto publicado— me ha inspirado también la última parte del siguiente capítulo y me ha suministrado útiles correcciones en el capítulo 4.

Capítulo 2

DE DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA

I

A diferencia del Prólogo de 1807, difuso y pretendidamente exotérico, la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* es un texto conciso y decidido, que en 17 párrafos (10 páginas en la traducción de Roces) expone con precisión el enfoque teórico de la obra. Martin Heidegger publicó en 1951 sobre él un largo comentario, a veces digresivo, pero en el que no sólo volcó su propio pensamiento, sino que también traspuso con él una situación vivida y una toma de partido o una retirada y condensación de ella[1].

Desde el punto de vista del historiador de la filosofía la relación entre ambos textos, simplificada en la solemnidad del estilo heideggeriano, se complica no sólo por la peripecia vital en que ocultamente se inscribe el comentario de Heidegger, sino por la compleja, cambiante ubicación del texto hegeliano en su propia sistemática. La *Fenomenología del Espíritu* surgió en la intención de Hegel como una introducción y elevación al nivel especulativo del «Sistema de la Ciencia», en que culmina el gran esfuerzo arquitectónico de los años de Jena (1801-1806). A este enfoque corresponde el primer título que Hegel previó para la *Fenomenología*: «Ciencia de la experiencia de la conciencia». Pero esta «ciencia», introductoria a la «ciencia de la lógica», en el curso de su redacción fue cobrando rasgos de una

1. «Hegels Begriff der Erfahrung», citado en adelante *BE* (Heidegger, 1977, 115-208). Traducción castellana de J. Rovira Armengol («El concepto de experiencia en Hegel»), en Heidegger, 1960 (*Sendas perdidas*), citado en adelante *SP*.

exposición previa, pero alternativa, del sistema mismo. De hecho Hegel cambió durante la impresión el título originario por el de «Ciencia de la fenomenología del Espíritu»[2]. En el enfoque posterior del ya catedrático berlinés, como se presenta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827), la Fenomenología del Espíritu, reducida a un estudio noético de la conciencia, se halla situada entre la Antropología y la Psicología; pero, conforme al § 576 de la *Enciclopedia*, la *Fenomenología del Espíritu* de Jena parece corresponder ya decididamente a otra posibilidad de exposición del sistema entero, lo que explica tanto la insatisfacción de Hegel con la redacción de 1805-1806 como su intento de reelaborarla, truncado inesperadamente por la muerte[3].

Heidegger, al reducir a doctrina el texto hegeliano, zanjando tajantemente su indefinición intencional, lo que hace es estilizarlo, supeditándolo a urgencias del intérprete que aquí han encontrado realización. Salta a la vista la lentitud del ritmo heideggeriano, incluso su solemnidad, en un entorno, medio siglo después, dominado por la agilidad, cuando no la prisa; o en el que no ha hecho sino crecer el contraste entre la aceleración y explotación del «capital humano» con los intentos individuales de autovalorarse en penosos esfuerzos de concentración individual y retirada del mundo. Habrá quien piense que la tarea del filósofo no puede ser sino la de intentar recuperar para él y para todos la disponibilidad de un *tempo* pausado, y así nos lo recomiendan también, junto con nuevos esoterismos, ciertos incisos recurrentes en el discurso mediático, si bien a su aire leve, o más bien banal, en un montaje que reduce esa exhortación al absurdo. Pero, sobre todo, ¿es que la ligereza es tan mala? ¿Le ayudó mucho a Heidegger su profundidad, su concentración, la lentitud de su paso?

También hace dos siglos la superficialidad de la teoría era un fenómeno extendido, que provocó furiosos ataques de Hegel. Pero se puede decir que lo que hoy se suele llamar «filósofo» y encuentra amplia aceptación no suele pasar de ser una caricatura de lo que entonces se llamó filosofía. Por otra parte hay también lo que yo llamaría filósofos «adictos», caracterizados por el consumo desen-

2. Cf. Duque, 1998, 504-512.

3. Sigo aquí a Puntel, 1973, 303-333. Según la interpretación de Puntel, la Fenomenología de la *Enciclopedia* pertenece al primer silogismo de los tres en que se explana el Espíritu, silogismo que es el de la *Enciclopedia* misma, mientras que la *Fenomenología* de 1807 constituye el segundo silogismo, y la exposición en las clases berlinesas de los diversos ámbitos del Espíritu el tercero.

frenado de cultura en la sociedad de consumo y la elaboración constante de productos culturales para ese mismo consumo. En vez de concentrarse en la «inversión de la conciencia misma», como exige Hegel (*Fenomenología*, 59), dedican su atención a las múltiples experiencias de su mundo, es decir, a objetos constantemente renovados, que encuentran «de un modo contingente y puramente externo», horizontal, por así decirlo, no profundo. Como si fueran mejillones, filtran los inmensos, complejos, intrincados flujos informativos de su mundo, al que constantemente están respondiendo y en el que intervienen[4]. Con toda certeza no han seguido a Hegel en el camino de la reflexión hasta el final del capítulo III de la *Fenomenología del Espíritu*; libertad asociativa frente a estricta deductividad, atención flotante, compromiso público son algunas características llamativas en lo que se puede llamar un modo de hacer filosofía que, sin decirlo expresamente, ha seguido «el camino de la desesperación» íntima (54), pero luminosamente, por así decirlo, y, en vez de seguir a Hegel, han tomado una dirección que podríamos llamar opuesta. Algo impreciso, pero fuerte, ha cambiado en dos siglos, el «escepticismo» (54 s.), la *skepsis*, como gustaba Heidegger de reformular el término, ha alcanzado a la misma certeza crítica del concepto hegeliano; y no se ha parado ahí, ni siquiera ante Heidegger.

Heidegger ha seguido atentamente el discurso hegeliano; pero el resultado de su lectura puede tener algo de extraño para quienes aún seguimos leyendo a Hegel. Para empezar llama la atención que las primeras 15 páginas de su comentario apenas arrojen —voy a arriesgarme a decirlo ante un nombre de tal entidad— más que lo que yo llamaría trivialidades académicas, de las que también están llenas sus otras clases sobre la *Fenomenología del Espíritu*, textos pobres, muy depurados de connotaciones, de lengua premiosa, de contenido concentrado a veces hasta la extenuación. Contenido y dicción producen juntos una impresión de neoclasicismo, como si se tratara de una sinfonía de Stravinski. Heidegger achaca a Hegel que el rigor de la deducción excluye la abertura frente al ser del ente. Pero la misma abertura de Heidegger está hieratizada en una conceptualidad griega, que Heidegger fuerza a volver más atrás de Sócrates en una operación re-temporalizadora. De esta poderosa ope-

4. No me refiero a «filósofos postmodernos» como Vattimo o Rorty o a libelistas como B.-H. Lévy y Fernando Savater, sino a pensadores culturales muy diversos, pero competentes filosóficamente, como Slavoj Žižek, Fredric Jameson o Peter Sloterdijk, que ocupan una especie de lugar intermedio entre la beletrística y la filosofía del cambio de siglo que vivió Hegel.

ración, oblicua a nuestro tiempo y lugar, también al de Hegel, me voy a ocupar a continuación valiéndome de algunas mañas de historiador de la filosofía.

II

La Introducción de la *Fenomenología del Espíritu* comienza con una caracterización de lo que entonces se podría llamar filosofía crítica:

> Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea preciso comenzar por rendirse cuentas acerca del conocimiento, considerado como el instrumento que sirve para apoderarse del Absoluto o como el medio a través del cual es contemplado.

Lo aludido en primera línea es aquí, como muestran las clases posteriores de Historia de la Filosofía, la crítica kantiana de la razón[5]:

> La filosofía de Kant se llama también filosofía crítica en cuanto que se propone como fin inmediato, nos dice su autor, ser una crítica de la facultad del conocimiento. Antes de conocer es necesario investigar, en efecto, la capacidad de conocer. Esto es algo plausible para el sentido común y un verdadero hallazgo para él. El conocimiento es presentado así como un instrumento, como el modo que tenemos de apoderarnos de la verdad; por tanto antes de acceder a la verdad misma hay que conocer primero de qué naturaleza y cómo es su instrumento.

Ahora bien, siendo Kant el aludido, resulta asombrosa la naturalidad con que irrumpe el Absoluto en el contexto kantiano como un elefante en una cacharrería; desde luego a Kant no se le habría ocurrido ni mencionarlo en este contexto. Evidentemente se trata de una intensa experiencia, que ha anegado y reinterpretado la posi-

5. Siep, 2000, 74, afirma que no es Kant el aludido; pero las referencias aducidas por la edición crítica (Hegel, 1968 ss. —citado de aquí en adelante *HGW*—, 9, 494) me parecen indiscutibles. También *Fe y Saber* (1802-1803) había fundamentado esta crítica a Kant en semejantes términos (*HGW* 4, 326). A continuación reproduzco sólo el comienzo del pasaje, contenido en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Hegel, 1955, III, 421), citadas de aquí en adelante como *LHF*.

ción kantiana desde los primeros años de Jena[6]. Y seguramente éste es el momento de máxima creatividad hegeliana, cuando, tras la fase programática y polémica del *Kritisches Journal*, Kant empieza a formar parte definitiva de una historia anterior, no como referencia horizontal, coetánea, que exige una toma de posición frente a ella, sino más bien ya como una referencia, si bien imprescindible[7].

El comentario de Heidegger, por el contrario, alisa el perfil del texto pasando por alto esa incongruencia y sustituyendo la referencia a Kant por un detenido comentario de otro pasaje, esta vez sobre Descartes, de las clases berlinesas:

> Con Cartesio entramos en rigor en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede por sí misma de la razón y que la consciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Aquí ya podemos sentirnos en casa y gritar como el navegante tras una azarosa travesía por mares turbulentos: ¡Tierra![8].

Ciertamente Heidegger disponía incluso de más citas para apoyarse; Hegel mismo es quien en las clases de Historia de la Filosofía establece una época que, iniciada en Descartes, llegaría hasta Fichte, pues toda la filosofía moderna se entiende a sí misma como una teoría de la certeza. Descartes, «como un héroe», habría «comenzado por el pensamiento, prescindiendo de todo otro presupuesto». Más aún, la *Enciclopedia* (§§ 77 s.) sitúa el planteamiento inicial de la *Fenomenología* en expreso contexto cartesiano. También en la Introducción a la *Fenomenología* (54) Descartes y Fichte son aludidos juntos, cuando a la crítica observación sobre el simplismo cartesiano de quien meramente tiene «el propósito de no rendirse en la ciencia a la autoridad de los pensamientos de otro», se le añade el irónico «o, mejor aún, producirlo todo por sí mismo y tener sólo la propia acción por verdadera», como sería el caso de Fichte. *Pero* ese citarlos juntos se debe —en extremo gesto polémico con Fichte— a que no han accedido al Absoluto. En el Absoluto se trata de algo más que de la certeza e incluso de la abstracta certeza de sí, pues el Absoluto ya está y quiere «estar con nosotros de suyo y para sí»; y

6. Cf. en este contexto el informe de Gabler sobre la intensa atmósfera intelectual de las clases de Jena (*Filosofía real*, xl-xlvi). Cf. también Rühle, 2004, especialmente 197-203.

7. También las notas correspondientes en la edición de Michelet de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se refieren, más que a los contenidos críticos aludidos en el texto principal, a sus implicaciones especulativas.

8. *LHF* III, 252. *BE* 128 s.: *SP* 110.

«el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual nos llega la verdad» (52). Por otra parte, pese a esta equiparación entre Descartes y Fichte con respecto al Absoluto, las clases berlinesas asignan la filosofía de Descartes al período «del entendimiento raciocinador», no al de la razón o al de la «filosofía reciente», y su filosofía es tachada de «metafísica acrítica». En todo caso el relativo continuo entre Descartes y Fichte debe ser entendido *a tergo*, desde Fichte, no desde Descartes:

> La duda cartesiana, no suponer nada, entendiendo que no hay nada firme ni seguro, no responde al interés de la libertad como tal, que consiste en que nada vale fuera de la libertad [...] Lo que subyace de hecho [en Descartes] es el impulso de la libertad; pero lo que prevalece en la conciencia es la finalidad de llegar a algo firme, a algo objetivo, y no el momento de lo subjetivo, el que ese algo sea sentado, conocido y demostrado por mí (*LHF*, III, 258).

Libertad, pensamiento y yo van juntos. Hasta ahí llega Fichte, según Hegel, pero sin acabar de superar el subjetivismo y la abstracción:

> El saber general constituye tanto el objeto como el punto de partida de la filosofía. Es yo, es conciencia; el yo es fundamento, punto de partida. Pero Fichte no tiene este principio como idea, sino aún sólo en la conciencia de lo que hacemos como saber, concebido y retenido en la forma de la subjetividad[9].

El yo es la libertad para sí, que se sabe concreta como concepto (*Enciclopedia*, § 159 A); y la libertad es «la suprema forma de la nada», que, a expresa diferencia del budismo, «es ella misma afirmación, y afirmación absoluta» (§ 87 A). El Absoluto significa, así, que la libertad supera en el concepto tanto la abstracción como el subjetivismo. Precisamente, según el pasaje citado de *Fe y Saber*, la crítica de Kant por la que comenzaba la Introducción de la *Fenomenología* obedece a un déficit kantiano en este punto:

> La filosofía kantiana [...] recae en la absoluta finitud y subjetividad, y toda la tarea y contenido de esta filosofía, lejos de ser el conocimiento del Absoluto, se reduce al conocimiento de esta subjetividad o a una crítica de la facultad cognitiva.

9. Aquí el texto de Roces (*LHF* III, 464 s.), basado en la edición de Michelet, no coincide, pues prefiero seguir el estándar provisional de las *Werke in zwanzig Bänden* (Suhrkamp), 20/III, 390 s.

El adjetivo «absoluta» tiene en este pasaje el doble sentido de incondicional o total y, además, abstracta, pues según el pasaje citado de *Fe y Saber*, en la abstracción y el subjetivismo se demora la filosofía kantiana, cuando por un lado se atiene a lo que hay y por el otro a la abstracción de la razón tanto teórica como práctica. Cuando Heidegger se vale del nombre de Descartes para caracterizar el Absoluto como «certeza», interpreta a Hegel fenomenológicamente, no «lógicamente» en el sentido de las anteriores citas hegelianas. Según Heidegger, «el aparecer del saber aparente es el directo estar presente de la conciencia»[10]. Según Hegel, en cambio, la experiencia que hace la conciencia es la experiencia del concepto. Por eso es también consecuente el cambio del título previsto inicialmente, «Ciencia de la experiencia de la conciencia», por el de «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu»[11]. El Absoluto es Espíritu, como Heidegger dice de acuerdo con Hegel; pero el Espíritu no es sólo «certeza» o conocimiento de la «absolutez» del Absoluto, pues eso para Hegel sería retroceder a la posición kantiana, sino «concepto»[12]. Hegel concibe la experiencia dialécticamente y no, como lee Heidegger, «lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia» (*BE* 184: *SP* 154).

El problema no puede sino reproducirse al tratar de la libertad, como cuando Heidegger cita así del final de la Introducción: «El poder del Absoluto que rige en la apariencia, 'impulsa la conciencia hacia su verdadera existencia'». Hegel había escrito, por cierto que en subordinación sintáctica, no como afirmación principal: «Impulsándose hacia su verdadera existencia, la conciencia alcanzará un punto en que deponga su apariencia»[13].

10. «Das Erscheinen des erscheinenden Wissens ist das unmittelbare Anwesen des Bewusstseins» (*BE* 196: *SP* 164).

11. También Heidegger se refiere a este cambio de título, al parecer con cierto desconcierto, pues para él el primer título venía muy a cuento. En ese contexto dice (*op. cit.)*: «La experiencia, como ser de la conciencia, es en sí la inversión mediante la cual la conciencia se expone en su apariencia». Hegel podría haber dicho algo así como: La experiencia, como *las diversas determinidades* de la conciencia, es *de suyo* la inversión mediante la cual *el Espíritu* se expone en su aparecer.

12. «Concepto» se entiende en el sentido que le da la Lógica hegeliana con respecto al ser y la esencia (cf. *Enciclopedia*, §§ 61, 66).

13. *BE* 196: *SP* 162. Cf. Pöggeler, 1973, 350 ss. Según Pöggeler, «el punto de la estricta ciencia del Espíritu no es un pasaje de la *Fenomenología* que se pueda señalar con el dedo, sino el carácter de la Lógica de que en ella apariencia y esencia son lo mismo, de modo que se realiza desde el comienzo en el elemento del Saber absoluto». Si, de acuerdo con la literalidad del texto, se debe determinar un punto, yo tomaría el último párrafo de la introducción al capítulo IV de la *Fenomenología* (112 s.).

El Absoluto como Heidegger lo interpreta carece de la integración hegeliana; por eso en su corrección «fenomenológica» de la abstracción idealista la experiencia se presenta como un «diálogo entre la conciencia natural y la absoluta»[14]. Heidegger reconoce expresamente la diferencia entre su uso de la noción «ser» y la hegeliana (*BE* 154 s.: *SP* 130 ss.); pero la Ἀλήθεια poco compatible con la negatividad hegeliana, fagocitada por «el ser del ente». La inquietud, el miedo a la verdad, la angustia ante la verdad, de que habla la Introducción (56), son más que una precaución epistemológica; la «muerte» y la «violencia» a las que Hegel alude en este pasaje, no son estilizables en *Parusie*, *Präsentation*, *Anwesen*; la estilización misma es lo rechazado por la concepción hegeliana del Absoluto. Heidegger define el sujeto de la siguiente manera:

> […] lo siempre dado de antemano, lo que está ahí y por consiguiente acompaña a toda conciencia: lo (re)pre-sentador mismo en su representar, que, redirigiendo su (re)pre-sentado, se lo devuelve a sí mismo[15].

Pero lo que acompaña a todo sólo puede ser el sujeto trascendental kantiano, pues según Hegel el sujeto no acompaña, sino que *produce*, sin que, por otra parte, se halle «presente en el modo de la representación». La Filosofía del Espíritu de 1805-1806[16], en efecto, define la imaginación como «el uno mismo contra sí mismo», un sí mismo sin existencia, como ocurre con el lenguaje, incapaz de expresar la fuerza que lo genera y capaz sólo de serla. También cuando Heidegger dice: «pero saber significa *vidi*», eso casa con el comienzo de la Filosofía del Espíritu de 1805-1806, pues «el Espíritu sólo es a base de superar lo que él es inmediatamente»; pero su dinámica no es sólo cosa del tiempo, sino sobre todo de un sí mismo sin existencia:

> El Espíritu [...] es como el animal *tiempo* que es para sí y a la vez libertad frente al tiempo: este puro sujeto, libre de su contenido, pero también *dueño* de él, a diferencia del espacio y el tiempo, que carecen de ipseidad.

El «todavía-no del ya» (*BE* 182: *SP* 153) no lo es todo, como no lo es el tiempo, pues la discronía de lo simultáneo es también y sobre

14. *BE* 202: *SP* 169. El diálogo va a servir de matriz para la experiencia hermenéutica e incluso para el vocabulario político de tipo «europeo».
15. *BE* 145: *SP* 124. Las citas a continuación proceden del mismo pasaje.
16. Las citas a continuación proceden de la *Filosofía real*, 153-156.

todo el recogimiento del concepto. El rigor conceptual junto con su *páthos* contemplativo al estilo aristotélico, por elevación conceptual, sugeriría incluso la posibilidad de interpretar el Absoluto como una nueva versión del viejo *intellectus agentis*[17], si la nueva idea de la libertad no hubiera contaminado por completo el planteamiento filosófico tradicional.

III

El objetivo del examen crítico de esta interpretación heideggeriana no es criticar las supuestas malinterpretaciones o incluso falsificaciones del pensamiento hegeliano que haya podido perpetrar Heidegger. Para empezar, es lo que ha hecho más o menos todo filósofo, comenzando desde luego por Hegel, cuando al comienzo de la Introducción de la *Fenomenología* introduce abruptamente el Absoluto en la doctrina kantiana. Un enfoque del tipo de un Kant-Archiv no se permitirá semejantes libertades; lo mismo que un Hegel-Archiv, como han mostrado los excelentes trabajos de Klaus Düsing, leerá a Hegel sobre el trasfondo de Kant. Hegel mismo despreciaba la hermenéutica con su pretensión de fidelidad literal y su insistencia en la comprensión por identificación. Para Hegel se trataba de fundamentación conceptual y compromiso histórico (yo diría incluso que Hegel preferiría «compromiso» a «responsabilidad», en lo que le ha seguido la mentalidad «progresista»). Y en esto sí me parece que Heidegger está, más que del lado de Hegel, del de su colega en Berlín y fundador de la hermenéutica, Schleiermacher.

Una primera característica del comentario de Heidegger es que no polemiza con Hegel, sino que lo integra en su propio pensamiento. El criterio para interpretar el Absoluto hegeliano es la experiencia del ser del ente. Lo que Gadamer ha urbanizado como «círculo hermenéutico» funciona crudamente en Heidegger como —por utilizar otro clásico término gadameriano— «fusión de horizontes» asimétrica. Heidegger profesa expresamente que, aunque haya sometido el texto hegeliano a operaciones arriesgadas, sin embargo siempre lo ha querido respetar. Por otra parte la afirmación también se puede invertir, pues no siempre, ni mucho menos, está claro cuándo habla Heidegger con Hegel y cuándo Hegel es un pretexto para la doctrina del ser del propio Heidegger. Éste llegó incluso a confesar que le resultaba difícil distinguir su propia posi-

17. Así Gadamer, 1987, 100. También Valls Plana, 1999, 357.

ción de la de Hegel[18]. Así se explica que perciba a Hegel como filósofo postcartesiano de la certeza y pensador de una época del ser. Pero la certeza en Hegel es de una libertad que se sabe concreta como concepto, afirmación absoluta que a la vez es negatividad; esta libertad es pro-yectiva (*ent-werfend*), porque lo que recibe es precisamente la libertad. Heidegger, en cambio, concibe la libertad como de-relicción (*ent-worfen*), que se trata de asumir heroicamente[19]. ¿No se abre así un abismo infranqueable entre las historias aparentemente paralelizables del Ser y del Absoluto?

La pregunta cobra un perfil más preciso si, como hace Heidegger, se piensan juntos ser y lengua, en concreto la lengua alemana, que ambos, él y Hegel, asumieron como su suelo filosófico[20]; pero, a diferencia de Hegel (también de Husserl), Heidegger presiente en el lenguaje, más allá del concepto con genealogía (pre)griega, la sugerencia de algo previo al pensamiento, a lo que, precisamente con esos medios conceptuales, trata de abrir una posibilidad de acceso. Esto tiene que ver con algo fundamental en la línea hermenéutica desde Schleiermacher, que luego Gadamer ha desarrollado con virtuosismo. Gadamer precisamente, en su *Hegel y Heidegger* (*op. cit.*), ha definido contundentemente la correspondiente diferencia entre Hegel y Heidegger: mientras que en la dialéctica se trata de una «enunciación estructurada predicativamente en constante superación inmanente»,

> para Heidegger, quien no atiende al habla como enunciación, sino a la temporalidad del esenciar (*Anwesen*) mismo que se nos interpela, decir es siempre más atenerse a (*Sich-Halten-an*) lo que debe ser dicho en el todo y retenerse (*An-sich-halten*) ante lo no dicho.

Éste es también el punto en el que el comentario de Heidegger toma expresamente distancia con Hegel, pues las palabras de las que

18. Cf. Carta a Gadamer del 2 de diciembre de 1971, en Gadamer, *ibid.* (cf. *BE* 154 s., 175: *SP* 130 ss., 147). En realidad algo parecido le pasaba también a la violencia conceptual de la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía; de modo que la oposición programática entre hermenéutica e interpretación sistemática cede en importancia ante otras diferencias sistemáticas entre Hegel y Heidegger. La fusión se da, en cambio, más «urbanamente» en las interpretaciones de Gadamer, por lo demás un reconocido y excelente intérprete de Hegel, quien considera —como de hecho hace Heidegger— que la hermenéutica no se opone a la dialéctica, sino que la complementa. Cf. Gadamer, ^{2}1980, 75 ss., cit. por Tholen, 1999, 98. Tholen dedica un amplio espacio al comentario heideggeriano de la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu* con un talante que considero fundamentalmente gadameriano.

19. Sobre la correspondiente idea que tiene Heidegger de la libertad política me remito a la breve y contundente explicación de Galcerán, 2004, 201.

20. Para Hegel, cf. *Filosofía real*, 348.

Hegel se sirve operarían a sus espaldas sin el control conceptual que él pretende; así, por ejemplo, cuando Hegel explica la esencia (*Wesen*) del Espíritu por la consciencia (*Selbstbewusst-sein*), aunque «Sein» (ser) en Hegel, como en Kant, sólo puede significar objetualidad inerte[21]. Una hermenéutica contemplativa, irresponsable predicativamente, por encima de cualquier enunciado preciso, como ésta, puede sentirse satisfecha frente a la «ingenuidad» conceptualista de Hegel. Pero con ello supone que, para asignar sus límites a la desmesurada discursividad dialéctica, basta con indicaciones suministradas en una generalidad conceptual incapaz de resistir la misma crítica que hacía Hegel a Kant en *Fe y Saber*. No sólo queda neutralizada la potencia de la libertad en el continuo cartesiano de la certeza[22], sino que el perfil de los mismos conceptos de Hegel es rebajado y ellos estilizados. Gadamer interpreta y «completa» la libertad hegeliana con la noción griega de naturaleza (*physis*) y la medieval del *intellectus agens*, mientras que Heidegger sustituye la noción fundamental de silogismo (*Schluss*), cuyo significado hegeliano incluye el de conclusión y decisión (*Beschluss*), por el mal tópico, aunque recurrentemente aplicado a la dialéctica hegeliana, de la «unidad de tesis, antítesis y síntesis» (*Beschluss*)[23]. La filosofía de Hegel queda reducida al Absoluto, que a su vez es hieratizado hacia la Grecia originaria en su absolutez. Nociones específicas hegelianas —«de suyo y para sí», «de suyo», «en sí»— pierden en el comentario de Heidegger su significado preciso para convertirse más bien en recursos enfáticos[24].

21. *BE* 155: *SP* 131 s. La tesis de Heidegger me parece tan indiscutible como discutible es la argumentación, que por de pronto carece de base textual en el pasaje comentado de la *Fenomenología* (54 s.).

22. Valls Plana (2004, 26, nota 34) ha formulado pedagógicamente: «Hegel corrige el *cogito* cartesiano transformándolo en un *yo quiero*». A su vez, Henrich (1967, 28; cit. por Rühle, 2004, 201, nota 11), con otra formulación pregnante, propuso entender el Absoluto hegeliano como acto.

23. *BE* 183: *SP* 153; Gadamer, 1987, 100. Joachim Ritter, otro heideggeriano de la terna privilegiada de discípulos con Gadamer y Otto Pöggeler, es quien, en *Hegel und die französische Revolution* (1957), llevó más lejos el intento de explicar históricamente la libertad hegeliana con categorías ontológicas heideggerianas, para lo que, como en el caso de Heidegger, ha recurrido a algunas libertades textuales; cf. mi crítica en Ripalda, 1978, 22 ss.

24. Así, Heidegger (*BE* 183: *SP* 153) dice: «La *skepsis* vive en y de la luz del rayo que, en calidad de absolutez del Absoluto, nos ha tocado ya, que está en nosotros de suyo y para sí». Pero el Absoluto hegeliano ni tiene una *absolutez* ontológica ni «está» en el conocimiento más que *de suyo*. Todo el enfoque del contexto heideggeriano es puramente eidético, pasivo.

Ya se ve que el continuo de la fusión de horizontes no se constituye sin problemas, como se deja traslucir también en el decidido gesto dogmático con el que Heidegger y Gadamer se enfrentan a otras lenguas:

> No es casual que haya habido que esperar a nuestro siglo para que se dieran las primeras traducciones de Hegel en las grandes lenguas culturales; traducciones que, sin necesidad de recurrir al original alemán, consiguen transmitir el discurso hegeliano, si bien sólo a medias. Y es que la capacidad lingüística de estos otros idiomas no permite reflejar directamente la riqueza de significados que encierran términos como *Sein* y *Dasein*, *Wesen* y *Wirklichkeit*, *Begriff* y *Bestimmungen*. Por eso es inevitable que pensar en los conceptos de la traducción lleve a recaer en el horizonte conceptual de la Escolástica y de la historia moderna de sus conceptos. Esas palabras ajenas no permiten, en absoluto, que las atraviese la fuerza especulativa connotada en las correspondientes palabras alemanas y en el extenso y complejo vocabulario[25].

Lo indudable aquí es que Gadamer y Heidegger comparten con Hegel un idioma y en él una cierta tradición cultural y específicamente académica, lo que hace también de la sensibilidad de ambos al lenguaje de Hegel un punto fuerte de sus interpretaciones. Éste no es el caso, por ejemplo, del ámbito lingüístico hispano y basta con ver a qué especie de idioma intermedio se suele traducir en él a Hegel, como si éste fuera un elemento intrusivo, un bien de importación. El problema que surge aquí de nuestra parte es si disponemos de suficiente capital como para no jugar en nuestros intentos de enriquecimiento cultural el papel de meros concesionarios, en la periferia, de bienes que simplemente sirven para manifestar nuestra dependencia y hacer de algunos una supuesta élite intermediaria. Pero ¿de dónde se arrogan Heidegger y Gadamer el derecho de declarar una relación privilegiada entre el alemán y el griego preclásico? ¿No tendrá que ver con el gesto de musealización arqueológica por parte de todo lo que hace un siglo quiso ser imperio? ¿Cómo está tan seguro Gadamer de que en filosofía la traducción francesa del alemán lleva necesariamente a un aborto, como insinúa a continuación? Si la traducción es imposible, entonces lo será para todos o, mejor dicho, no se pueden fijar continuidades privilegiadas *ad libitum*. ¿O la filosofía será capaz de establecer continuidades por encima de las lenguas, como pensaba Hegel?

25. Gadamer, 1987, 98.

La pregunta se agrava si incluye también al sujeto de la filosofía. ¿Habrá que entender al filósofo por identificación con el gran continuo del noble lenguaje que él encarna? En Hegel el filósofo debía al menos identificarse por un esfuerzo conceptual intenso y verificable, pues las facilidades de la indeterminación ocultaban fácilmente las escorias del trabajo del Espíritu. Lo que Hegel pretendía fue precisamente pensar lo hasta entonces excluido, que solemos agrupar bajo el nombre de historia, no precisamente sólo la historicidad de lo histórico al estilo heideggeriano. ¿Qué sería, si no, una libertad que no pudiera someterse a la prueba de su propia realidad? Heidegger, en cambio, quien se distancia con razón de la desmesurada pretensión deductiva hegeliana, se retira a su vez de lo vulgar en su experiencia ejemplar de la lengua, cuando precisamente un punto débil de la filosofía hegeliana fue la exclusión por irrelevante de lo no asumible por *el* concepto, no sólo la decisión de reducirlo todo a él. La misma noción hegeliana de Espíritu cobra en Heidegger una indefinición grave, porque en ella se refugia una política inconfesable más que en esa forma vagorosa, como ha denunciado Jacques Derrida en *De l'esprit* (1987).

Una forma de resumir podría ser decir que Heidegger ha abierto una puerta a la espalda de Hegel, para poder retroceder detrás de él. «Das Reale ist das wahrhaft Seiende», dice Heidegger[26]. Pero seguramente lo que habría que hacer es dejar de escribir «lo real» con mayúscula —la gramatical y la semántica (del Ser)—, por difícil que eso le resulte al idioma alemán. «Das Sein des Seienden von der Art des Subjekts»[27] tiene demasiadas mayúsculas. ¿No será que el más allá de la deducción conceptual está —más que en lo inefable— en lo excluido, en el resto, inagotable pero real; en lo que el existencialismo sustancializó y el estructuralismo sometió a su lecho de Pro-

26. «Lo real es lo que verdaderamente es» (*BE* 147 s.: *SP* 125). El pensamiento se controla según Heidegger en la lengua, no en la deducción conceptual; pero la operación de Heidegger coincide con la de Hegel en la exclusión de lo que no pasa por ese control. De todos modos en el Hegel de Jena aún no está clara la distinción conceptual entre «real» o meramente dado —un hecho meramente «positivo» en la terminología de la *Aufklärung*— y «efectivamente real» (*wirklich*), es decir, reflexionado como esencia.

27. «El ser del ente al modo del sujeto» (*BE* 133: *SP* 114). El sujeto heideggeriano despoja al sujeto hegeliano de la libertad y por eso es más plausible en el statu quo actual, mientras que la dimensión utópica del sujeto hegeliano lo hace menos plausible en la época postrevolucionaria. Uno es menos plausible por su proximidad a la revolución conservadora derrotada; el otro, por su cercanía a la revolución de la libertad, derrotada o desvirtuada. Sobre la dimensión política del noble discurso gadameriano, cf. Orozco, 2004, 65-88.

custo? El esfuerzo hegeliano del concepto, siempre recomenzado, al menos no dejó de insinuarlo. Y aunque la pretensión política de la idea hegeliana de libertad no pueda ser asumida en sus términos, la seriedad con que enfocó lo vulgar, el rigor metódico, el intento de no excluir nada de la confrontación con ello dejan traslucir una experiencia histórica de emancipación, a cuya altura trató de estar esa pretensión. Si hoy la experiencia histórica de la emancipación —tan clásicamente positiva en Kant— arrastra una carga de incredulidad, ¿no se debe a que, como noción general —desde luego en Kant—, le resulta difícil el trato con lo concreto pequeño, que primero tendría que «emanciparse» para ser suficientemente grande a los ojos de la teoría?

Capítulo 3

LOS LÍMITES DE LA DIALÉCTICA

La continuidad de Marx con el planteamiento kantiano de la libertad no es doctrinal, pero tampoco por eso menos profunda[1]. Lo que Kant había planteado en medio del Antiguo Régimen era el nuevo principio desde el reducto protegido de la conciencia. Su realización rompía la pertenencia a un orden previo, fuera trascendente, como la Ciudad de Dios, terrenal como el de la soberanía, sensible como el del propio cuerpo, o incluso rompía con el propio psiquismo. En consecuencia, procedía a continuación, como hicieron los idealistas alemanes que le siguieron, repensar la relación entre lo singular y lo general, es decir, entre la fuente experimentada individualmente de la libertad y el mundo en que debía realizarse. Sólo que para los idealistas el hiato que establecía Kant entre libertad y mundo era excesivo. La violencia de cambios históricos como la Revolución francesa, y luego la Revolución industrial, imponía el peso de lo real y convertía en ilusionario lo que tratara de situarse por encima de ello. Pero es que, sobre todo, la misma consciencia de la propia libertad se hallaba vinculada a esos hechos, al parecer contingentes, del mundo real. La tensión entre libertad y mundo no podía ser resuelta deductiva y normativamente al estilo de las éticas modernas. Hegel hace de la libertad el núcleo oculto del mundo. Marx trata de convertirlo a ella.

A diferencia del marxismo, socialdemócrata (Kautsky) o comunista (Stalin), lo que no hace Marx es simplificar la tensión singular-general mediante una absorción de lo singular en una filosofía

1. Cf. Negt, 2004.

determinista de la historia o en una dialéctica de la naturaleza, que desvirtúan por completo la perspectiva abierta por Kant. Por otra parte, contra los «socialistas de cátedra», no acepta la reducción ética con que leen a Kant ni la prioridad de lo político con que leen a Hegel. Si algo representa la teoría del valor de Marx, también en contraste con otros socialistas alemanes, especialmente Lassalle, es el intento de lograr un discernimiento, una articulación simultánea política, social y económica para realizar la libertad[2]. La dialéctica corresponde en Marx a esa doble complejidad entre singular y general por una parte y entre las diversas partes que constituyen el todo de un análisis capaz de guiar la revolución. Es esta operación de Marx, y no exactamente su doctrina, lo que nos va a ocupar a continuación. Las doctrinas, sobre todo cuando están dirigidas hacia la realidad histórica, presentan demasiadas irisaciones, como demuestra la evolución tanto de Marx como de Engels en la diversidad de alianzas, situaciones y actuaciones políticas. Así lo enseña dramáticamente incluso la recepción autorizada de Engels por Kautsky, que dio lugar a un gradiente ruinoso en la constitución del marxismo como ideología del movimiento obrero. Pero también lo enseñan los graves errores de apreciación que salpican los análisis de Marx y Engels[3].

I

En su innovador esbozo de una Crítica de la economía política (1844), el joven Engels, tratando de definir el valor, se había encontrado con una polémica entre los partidarios de definirlo por los costes de producción (Ricardo), el lado abstracto del problema, o por la utilidad (Say), el lado concreto del problema. Engels notaba enseguida que en realidad la concreción era tan abstracta como la abstracción concreta, que ambos bandos sostenían abstracciones cuyo mantenimiento consecuente llevaba a afirmar la abstracción

2. La teoría marxiana del valor permite pensar la explotación en el capitalismo. El tema de su vigencia en la ciencia económica, ampliamente discutida como problema de la transformación de valores en precios, sería más importante, de asumir un fundamentalismo económico. Pero la explotación sigue, también si la explotación no constituye la única fuente de beneficios. Cf. las temperadas observaciones de Meek, 1972, 141 ss., 158 s.

3. Cf. Galcerán, 1997, para la relación Engels-Kautsky: 215-234, 322-328; para un error grave de apreciación sobre la política de Bismarck: 130 s. Domènech, 2004, en cambio, insiste, también con razón, en la agudeza del juicio político de Marx y Engels.

negada opuesta. La solución de Engels consistía, por tanto, en definir el valor como la «relación» *total* formada por ambas opiniones (*MEW* 1, 505 ss.). Pero esa solución en realidad era una mera combinación, una suma hábil de las dos posiciones encontradas. La nueva totalidad se hallaba meramente postulada, sin ni siquiera haber sido desarrollada con precisión desde los polos que se revelaban abstractos en el planteamiento inicial, como habría hecho Hegel. El valor estaba enfocado como una realidad sistémica sin sujeto.

Incluso para Marx la dialéctica parece haber sido, en una primera aproximación, más que otra cosa el nombre de un problema. Además hay que tener en cuenta el hecho de que Hegel fuera el caballo de batalla de los diversos socialismos, Proudhon, Lassalle, Kautsky, etc., convertida su doctrina en jerga y la misma dialéctica en exhibición retórica o «jerga misteriosa», como llegó a decir Marx. Él mismo, por su parte, no habló mucho de dialéctica y ésta le ocasionó al menos alguna dificultad. Así lo muestra, entre otros textos, el final del «Urtext» o primera versión de su proyecto de una «Crítica de la economía política»[4]:

> Si existe el trabajador libre, es como resultado de un penoso proceso histórico de configuración económica de la sociedad. En este punto se ve de un modo preciso que la forma dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando sabe cuáles son sus límites. Somos *nosotros* quienes, al ver la circulación simple, derivamos de ella el concepto general del capital, ya que dentro del modo burgués de producción incluso la circulación simple existe sólo en presuposición recíproca con el capital. El que se dé la [circulación simple] no convierte al capital en la encarnación de una idea eterna, sino muestra que sólo en la realidad, sólo como forma *necesaria*, es como se halla abocado a un trabajo que produzca valor de cambio, a la producción basada en el valor de cambio.

Comencemos por la formulación más explícita sobre la dialéctica, subrayando algunos términos: «la *forma* dialéctica de la exposición sólo es correcta cuando sabe cuáles son sus *límites*».

4. *Grundrisse*, 945 s.: *OME* 22, 479 s. La traducción es propia; aunque la versión aducida de Javier Pérez Royo, además de correcta y elegante, refleja mejor la huella hegeliana, me ha parecido oportuno en este caso priorizar la legibilidad.

Forma de la dialéctica

La frase citada es sencilla, pero más bien aparentemente. ¿Se trata en la dialéctica de una mera forma de exposición? Entonces la dialéctica no sólo tiene límites, sino que se puede prescindir de ella como de toda forma; lo importante sería el contenido del marxismo. De hecho una de las primeras recensiones de *El Capital*, llena de elogios para con Marx, le criticó «la forma externa de exposición»; Marx le contestó con reconocimiento en el Postfacio de la segunda edición, definiendo a la vez el «modo de exposición» como «dialéctico» y la dialéctica como algo interno y no meramente formal, más aún como una fuerza «crítica y revolucionaria» (*OME* 40, 17 s.).

La «exposición» no fue para Marx algo exterior a lo expuesto. De *La ideología alemana* a los manuscritos para *El Capital* la «exposición» tiene un sentido cercano al de Hegel; su entidad es sustantiva y práctica. Así lo explica contundentemente el célebre pasaje al comienzo de *La ideología alemana*:

> Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir (*MEW* 3, 27).

Dieciocho años después encontramos a Marx realizando este programa en confrontación precisamente con la ciencia que ocupa el espacio antes detentado, según Marx, por la filosofía, en concreto por el filósofo más cercano a él, el más brillante, el más iconoclasta: Feuerbach. Si el texto citado de *La ideología alemana* declaraba anticuados hace casi doscientos años a una pléyade actual de filósofos más o menos «izquierdistas» o «demócratas», discretamente jaleados en las instituciones estatales o mediáticas, otro pasaje, de las *Teorías de la plusvalía*, es una presentación condensada del racionalismo plano, naturalizado, del mundo como es, hoy dominante. Por eso lo cito con una cierta extensión:

> La economía clásica [...] pretende comprender la concatenación interna, a diferencia de las diversas formas de manifestarse. [...] Reduce así a una sola forma, la de la ganancia, todas las formas del ingreso [...] y, a su vez, esta forma se reduce a la plusvalía. [...] La economía clásica se contradice a veces incidentalmente en este aná-

> lisis; trata, en muchas ocasiones, de llevar a cabo esta reducción inmediatamente. [...] Pero esto se debe necesariamente al método analítico con que se ven obligados a hacer la crítica y trazar sus conceptos. No están interesados en desarrollar genéticamente las diversas formas, sino en reducirlas analíticamente a unidad, puesto que parten de ellas como de premisas dadas. Ahora bien, el análisis es una premisa necesaria de la exposición genética, para llegar a comprender el proceso real de estructuración en sus diferentes etapas. Por último, la economía clásica falla, revela sus defectos, al no enfocar la forma fundamental del capital, la producción encaminada a la apropiación de trabajo ajeno, como una forma histórica, sino como una forma natural de la producción social, enfoque que, sin embargo, su propio análisis le pone en camino de abandonar[5].

El análisis sirve para establecer las piezas de una dinámica. Pero, como decía *La ideología alemana*, «la exposición de la acción práctica» o, lo que es lo mismo, «de la realidad», requiere además una explicación genética. Con ello Marx anticipa también otros dos temas: génesis (desde Nietzsche, «genealogía») y, por contraposición, naturalismo (desde la interpretación de Hegel por Kojève, «fin de la historia»). Volveremos sobre ellos. Lo que procede subrayar en este momento es que aquí, como en la dialéctica hegeliana, la forma es en sí misma contenido eminente; la distinción analítica, desde Aristóteles, entre forma y contenido debe ser considerada sólo como un primer paso; la forma genética de exponer un objeto no le es externa a éste.

Límites de la dialéctica

¿Cuáles son, en cambio, los «límites» de que habla Marx? Alfred Schmidt dijo en su día que «el concepto de una dialéctica concebida al modo de un materialismo histórico sólo tiene validez para la sociedad burguesa y para la preburguesa en cuanto anticipa relaciones de cambio»[6]. La afirmación de una correspondencia tan directa entre teoría y realidad social se asemeja a una aplicación estricta del esquema base – superestructura. Los «límites» de la dialéctica serían *temporales*. Cabría preguntarse por tanto hasta qué punto el mismo marxismo «occidental» no estaba transgrediendo ya esos límites por la fuerza de nuevas realidades históricas. La «dialéctica» sería, si no un residuo del pasado hegeliano, sí un modo de pensamiento con

5. *MEW* 26-3, 490 s.: Marx, 1980, III, 442 s.
6. Schmidt, [2]1971, 192.

límites más amplios que el Idealismo alemán, pero de todos modos precisos y seguramente ya rebasados treinta años después del texto de Schmidt.

Schmidt no se hallaba solo en esta interpretación. Helmut Reichelt e Iring Fetscher hablaron asimismo de la dialéctica como un «método provisional», y ya Adorno la había designado en su *Dialéctica negativa* como forma mental de nuestro tiempo deshumanizado. Con ello seguían de algún modo a Schelling, quien, en la Introducción a *Las edades del mundo*, había declarado la dialéctica como algo provisional y defectivo, pues el conocimiento verdadero, la incorporación total del tiempo en el presente, *aún* no era posible. A la luz de Schelling, es como si los intérpretes citados de la dialéctica tuvieran en mente una utopía pasiva, correlativa de un rechazo abstracto de la realidad que vivían. Este rechazo supone, como en Marx, una catástrofe humana que no ha conseguido *aún* hacerse transparente o, incluso, que no logra reencontrar la bondad natural que gran parte de la Ilustración quería encontrar en lo humano[7]. También, una cita más amplia del pasaje del «Urtext» que venimos comentando, muestra que la interpretación de Schmidt y los demás no procede de una lectura superficial de ese texto, sino de su mismo contenido histórico:

> Si existe el trabajador libre, es como resultado de un penoso proceso histórico de configuración económica de la sociedad. En este punto se ve de un modo preciso que la forma dialéctica de exposición sólo es correcta, cuando sabe cuáles son sus límites.

Sin embargo, este último pasaje puede interpretarse de otro modo que el previsto por Schmidt. Los límites de la exposición dialética serían en esta otra interpretación los que impone cada objeto específico, en este caso el trabajo «libre», que no ha existido siempre y cuyo comienzo histórico no puede ser deducido dialécticamente, lo que tiene que reflejarse en la forma dialéctica de exposición. Los «límites de la dialéctica» mencionados por Marx la afectan internamente. Marx no pensó que la dialéctica fuera simplemente un método ni que se quedaría anticuada —y en esto pudo ser más dogmático que sus citados intérpretes—; pero sí pensó —y en esto fue más

7. Como veremos más adelante, Hegel incorporaba ese *aún* en el aparato «especulativo, positivamente racional» de su Lógica (*Enciclopedia* § 79), demostrando una vez más que, si entre los idealistas los pudo haber más intuitivos, él fue quien extendió al máximo sus recursos teóricos y quien dentro de ellos llevó más lejos la elaboración de su realidad. Puede ser una clave de su preponderancia posterior.

modesto que ellos— que sus límites la afectaban internamente, en su misma textura. La dialéctica, entonces, no podía proceder en soberana idealidad, sino de la mano en cada caso de la experiencia histórica.

Esta característica del discurso dialéctico no procede de Marx. En la *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839) Feuerbach había definido la dialéctica como «un diálogo de la especulación con la empiría y no un monólogo de la especulación consigo misma»[8]. De algún modo Hegel habría podido suscribir también esta caracterización de la dialéctica. La *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* por Marx atacaría precisamente el modo en que se realizaba ese diálogo en Hegel. No bastaba con afirmar el diálogo entre concepto y realidad, la cuestión era cómo se realizaba; y ésta era la diferencia que Marx opuso desde su borrador de Kreuznach entre la dialéctica especulativa de Hegel —que ya tenía en cuenta la realidad— y una dialéctica no idealista. La definición de esta diferencia era lo realmente difícil.

En los *Fundamentos de una filosofía futura* (1843) Feuerbach se acercaba más a esa tarea: «el pensamiento *no procede en línea recta, en identidad consigo mismo, sino que se interrumpe por la percepción sensible*». Y es que la naturaleza del pensamiento «es la generalidad, a diferencia de la realidad, cuyo ser es la individualidad» (3, 313). A primera vista esta formulación parece casar con la de Marx (e incluso con las que hemos visto en el capítulo I de la *Fenomenología del Espíritu*). Sin embargo, mientras que Feuerbach criticaba a Hegel en general, sin realizar análisis textuales precisos ni bajar a los objetos tratados por Hegel, Marx tomaba los textos hegelianos frase por frase y se interesaba también por sus objetos más actuales. La crítica de Feuerbach desembocaba en la exigencia de restaurar en sus derechos la individualidad material y sensible; pero la forma abstracta de esa reivindicación —al estilo liberal— reproducía estructuras mentales que ya había criticado el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel: nada más abstracto que la invocación de lo «concreto», ya que su extensión es toda la realidad. Marx, en cambio, al comparar las ideas políticas de Hegel con las realidades que esas ideas pretendían representar, descubría no sólo que lo abstracto avasallaba lo real, sino que *tras la abstracción se agazapaban realidades palpables*. Éstas, armadas de justificación ideal, devoraban una realidad desprovista de ese prestigio. La dialéctica aprendía así que hasta ahora había sido el eufemismo de intere-

8. *Werke in sechs Bänden* (1975), vol. 3, 28.

ses inconfesados y que carecía de acuerdo con la realidad por la que pretendía hablar; ya sus formas abstractas —que reflejaban una antropología de clase— le hacían imposible dar cuenta de la realidad. La abstracta reivindicación feuerbachiana de la individualidad sensible debía convertirse en la afirmación precisa de esa realidad contra la abstracción también del ideal feuerbachiano.

En el fondo el reproche opuesto contra Marx suele partir del sobrentendido de que no se puede ser humanista sin ser abstracto o, más precisamente, abstractamente concreto.

El problema de los presupuestos

Jindrich Zelený[9] se mostró consciente de este estado de la cuestión, al comentar así el pasaje citado del «Urtext»:

> La exposición teórica, mediante una deducción materialista y dialéctica, de totalidades en desarrollo no puede sino tocar en determinados puntos la realidad histórica como es *de facto*, en cuanto *presupuestos* inderivables dialécticamente, de los que parte la deducción materialista y dialéctica.

Un cotejo de la formulación de Zelený con la frase que estamos comentando de Marx obliga a ampliar de nuevo el contexto inmediato en que debe ser interpretada:

> En este punto se ve de un modo preciso que la forma dialéctica de exposición sólo es correcta cuando sabe cuáles son sus límites. Somos *nosotros* quienes, al ver la circulación simple, derivamos de ella el concepto general del capital, ya que dentro del modo burgués de producción incluso la circulación simple existe sólo en presuposición recíproca con el capital. El que se dé [la circulación simple] no convierte al capital en la encarnación de una idea eterna, sino que muestra que sólo en la realidad, sólo como forma *necesaria*, es como se halla abocado a un trabajo que produzca valor de cambio, a la producción basada en el valor de cambio.

«Sólo en la realidad» se refiere a los límites de hecho de toda deducción, por dialéctica que sea, como la hegeliana, a la que alude «la encarnación de una idea eterna». Según Hegel, todo presupuesto procede «de suyo» del sistema, le es interior y además está abocado a serlo reflexivamente, «para sí». Esto significa un sistema total, ce-

9. Zelený, 1972, 93.

rrado *de iure* real y especulativamente. En él ni la misma naturaleza puede oponer una resistencia definitiva al Espíritu (pues es una potencia inferior de éste) y la «Libertad» supera tan triunfantemente las dificultades que es ella misma quien las crea y mantiene en su autonomía. En cambio, la interpretación de Zelený coincide con el texto de Marx en que hay hechos irreductibles *de facto* y *de iure* al sistema. Éste sería el signo distintivo, frente a Hegel, de una dialéctica realmente desmitologizada.

La única dialéctica practicable es por tanto la que se basa en concreciones que ella misma no ha producido. También el «Urtext» habla aquí del surgimiento del «trabajador libre» como «presupuesto de la gestación y aún más de la existencia del capital como tal» (*ibid.*). Zelený cita aquí además una sección del borrador de 1857-1858 —aludida en el capítulo anterior— que trata de «las condiciones antediluvianas del capital», de «sus *presupuestos históricos*», los cuales, precisamente como tales presupuestos históricos, pertenecen al pasado y por tanto corresponden a la *historia de su formación* [del capital], pero de ningún modo a su historia *contemporánea*; es decir, que no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por él[10].

Un tal presupuesto —como dice Marx en este último pasaje— es la fuga de los siervos de la gleba a las ciudades en la baja Edad Media. Ni las ciudades ni, aún menos, el capitalismo han conservado trazas de ella. Más aún, esta condición del capitalismo no sólo ha desaparecido, sustituida por él, sino que además el capitalismo se ha producido también en otros lugares bajo otras condiciones. La conclusión provisional sería, pues, parafraseando a Zelený, que dialéctica e historia empalman, por así decirlo, en sus intersticios mutuos.

Si seguimos ampliando nuestro *zoom* del pasaje de Marx, veremos que la primera mitad del párrafo parece concordar con la interpretación dada hasta ahora. Pero luego se ve que lo que le interesa a Marx en *este* texto no son los presupuestos externos del capitalismo, sino los que siguen operando en él. Ya no se trata de la fuga de los siervos de la gleba, sino de su resultado, repetido día tras día como presupuesto del capitalismo, el trabajador libre, «ya que *dentro* [subrayado J. M. R.] del modo burgués de producción incluso la circulación simple existe sólo en presuposición recíproca con el capital». De ahí que seamos «*nosotros* quienes, al ver la circulación simple, derivemos de ella el concepto general del capital». ¿Por qué el subrayado *nosotros*? No por las razones sistémicas que da Hegel en la

10. *Grundrisse*, 363: *OME* 21, 414. Semejante asociación de textos en el comentario de *Grundrisse*, 945, por el Projekt Klassenanalyse, 1970, 40 s.

Fenomenología (véase *supra*, pp. 43, 49), sino porque precisamente *nosotros*, y no los antiguos desertores de la gleba, somos quienes vivimos *actualmente* ese presupuesto como un prejuicio universal y teórico, como un presupuesto *interno* del capital.

La cuestión que aquí se plantea Marx no se refiere por tanto al comienzo histórico de un modo de producción —al que Zelený se refiere— , sino a su misma constitución interna. La cuestión de los límites de la dialéctica no puede ser abordada adecuadamente desde el tema de las transiciones, sino desde el interior mismo de cada modo de producción[11].

Así lo muestra también el pasaje complementario en que se apoya Zelený, sobre la acumulación originaria como transición histórica, si se lo toma en su totalidad (*Grundrisse*, 365 ss.: *OME* 21, 416-419). Por tanto aducirlo, como hace Zelený, prescinde, en primer lugar, de que su tema ante todo sean los presupuestos externos del capitalismo (por ejemplo en la forma de la deserción de los siervos medievales). Pero además incluso este pasaje tiene en cuenta otro tipo de condiciones históricas del capitalismo, que no desaparecen con el nacimiento de éste, sino que, asumidas y reelaboradas, se convierten en *presupuestos internos*. Marx pone para este segundo tipo de condiciones el ejemplo del «dinero»:

> Estos presupuestos, que originariamente se presentaban como condiciones de su génesis [del dinero] —y por tanto todavía no podían brotar de su acción *como capital*— , se presentan ahora como resultados de su propia realización, de su realidad, como *sentadas* por él: no *como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*.

Un presupuesto que primero fue condición de la génesis del dinero y ahora se presenta como resultado de su propia realización es precisamente esa circulación simple de que habla nuestro pasaje del «Urtext». La circulación simple, en cuanto hecho histórico, carece de necesidad; pero, una vez convertida en presupuesto interno, no se halla fuera de la dialéctica. La circulación simple no es sólo un

11. Krader (1975, 93-113, 168-175) mostró para el llamado «modo de producción asiático» que no hay modo de producción caracterizable por su estancamiento; todo modo de producción es inestable a plazo más o menos largo. También en la concepción hegeliana de la dialéctica lo realmente sustantivo es el mismo movimiento, cuyas cristalizaciones, pese a acaparar la atención de la abstracción por ser algo palpable, sólo tienen una existencia inestable. La «realidad que constituye la posibilidad hacia la que se dirige una cosa, no es su propia posibilidad, sino la existencia en sí de otra cosa real» (Hegel, *Wissenchaft der Logik*, ed. Lasson, II, 177).

*presu*puesto del capitalismo, como un hecho, sino algo *puesto*, sentado realmente por éste. Historia y dialéctica no se yuxtaponen. La dialéctica por la que abogaba Marx era así más modesta que la postulada por sus críticos simpatéticos, incluido Zelený[12]. Los límites de la dialéctica son *internos*; no hay realidad que pueda deducir lógicamente, incluso dados unos presupuestos previos, porque éstos siguen interviniendo y siendo alterados en el mismo discurso lógico, como ocurre en la realidad[13].

Si el comienzo se mantiene como presupuesto interno, el desarrollo ya no puede ser «puro», su necesidad es de todo lo que existe una vez que existe, como dijo Aristóteles; la de una «forma», como también dice Marx. El movimiento del capital se efectúa según pautas necesarias, una vez que existe. Esta necesidad no existe necesariamente, no proviene de la realización de una Libertad o de una racionalidad universal, que abarque la inteligibilidad y la existencia de todo ser. Una lógica abstracta del capital es imposible. La lógica «impura» de la exposición es la única que corresponde a esta realidad. Dialéctica significa lógica material, su forma no es sólo formal; dicho de otro modo, su forma es también contenido histórico previo.

II

El idealismo no consiste en el olvido de la realidad, sino en la forma de su organización ideal. Hegel tuvo en cuenta, sin duda, su realidad política, social, científica, literaria, económica; sus clases de Jena han captado a fondo lo que es el capitalismo. Y sin embargo Hegel fue idealista, porque la Idea, la forma filosófica, se impuso a sus

12. También Zelený (*op. cit.*, 61) pudiera apuntar imprecisamente hacia este resultado, pues distingue, en mi opinión demasiado tajantemente, entre presupuestos que el capital se crea por sí mismo y presupuestos que preceden al capital y desaparecen con su nacimiento. Precisamente aquí habría podido señalar que, al menos a veces, también los primeros preceden al capital, antes de que éste se haya apoderado de ellos. Esto quiere decir precisamente que los límites de la dialéctica no residen sólo en los presupuestos exteriores, sino sobre todo en los que son inmanentes.

13. Tal vez remodelando la distinción de Adler ([1]1908, 84-89; cf. *MEW* 1, 292 s.) entre contradicción dialéctica y contraposición meramente antagónica, Colletti (1974) se ha referido a otros límites de la dialéctica. Según Colletti la misma constitución lógica de la dialéctica la haría inadecuada como instrumento universal para abordar todos los problemas y materias. Mi tema se centra en cambio en sus límites inmanentes; a partir de ellos se puede definir con cierta precisión otros límites exteriores.

contenidos; o, dicho de otro modo, porque en esa forma se hallaba infiltrado, más aún, plasmado, un contenido irreconocible como tal y que imponía su ley soberana e impunemente. La lógica del Idealismo absoluto es también una materia histórica irreconocida.

Si algo diferencia inmediatamente la deconstrucción del marxismo, sería que el contenido mismo del lenguaje es ya de por sí inabarcable; y todo contenido identificable, como el que yo he indicado, se produce en una red infinita de experiencias en el pasado, presente y futuro, sólo precariamente rastreables. Toda la etimología de «capital», su historia, sobre todo la que nos es inaccesible, pone en tela de juicio nuestra enunciación y nuestra práctica, hace prácticamente imposible su asimilación «hermenéutica». Por otra parte, como el lenguaje es mucho más plástico que el concepto —en el que el trabajo de la historia se reduce drásticamente a definición (un «se» que ciertamente indica más un desplazamiento que una solución)—, no se cierra tan fácil como él. Pero precisamente una dialéctica cuidadosa de los conceptos no irá sin más en la dirección que ellos nos proponen autoritariamente, sino en la que su institucionalización se resiste a reconocer. Por eso es tan importante disponer de algo que no se deje atrapar en el conformismo de lo dado, sin por eso escapar hacia el autismo, la marginación y la impotencia.

El problema de la deducción

La confianza de Marx en la dialéctica tenía, vista desde hoy, una excesiva compacidad y pretensión. Pero el formato intelectual de Marx era demasiado potente como para que esa limitación le llevara al conformismo o a la autosatisfacción. Así lo atestiguan sus intentos repetidos, tenaces y no siempre afortunados por superar el racionalismo y el idealismo. Su fe en la posibilidad de controlar conscientemente la realidad, producto de un optimismo epocal en su versión más generosa, le confrontó una y otra vez con sus límites. Y la solución dogmática no fue el único recurso para afrontarlos. Algunos de los repetidos intentos y tanteos de Marx por lograr una consistencia teórica podrán servirnos para precisar lo que fue para él la dialéctica como *lógica material*, en un sentido, por tanto, cercano a Aristóteles[14]. En los borradores de 1857-1858 encontramos pasajes como éste sobre su primer intento de deducir el dinero:

14. Cf. Ritter/Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, *s. v.* «Dialéctica» (I.3).

> Antes de pasar a otra cuestión, va a ser preciso corregir la manera idealista de exposición, que da la impresión de tratarse meramente de concreciones conceptuales y de la dialéctica de los conceptos. O sea, sobre todo, la frase: el producto (o actividad) se convierte en mercancía, la mercancía en valor de cambio, el valor de cambio en dinero (*Grundrisse*, 69: *OME* 21, 77 s.).

Marx habla aquí sólo de «dar la impresión», de «frases», de «manera» de «exposición». Pero también de «dialéctica de los conceptos»; y la «manera» de «exposición» no es algo tan extrínseco al discurso dialéctico como para que se trate en conjunto de algo accidental. Veámoslo más de cerca.

Los *Grundrisse* comienzan con una polémica, entonces de primera actualidad política, contra el proudhonismo, tema al que Marx ya había dedicado un libro entero, *La miseria de la filosofía*. Esta vez el discurso de Marx empalma directamente con un proyecto central del proudhonismo: la sustitución del dinero por una «hoja de horas», en la que figuraría el tiempo trabajado. Marx quiere mostrar teóricamente que el dinero es una realidad derivada, con cuya supresión no se puede superar nada mientras no se vaya a la raíz. Para ello realiza una deducción del dinero que presenta importantes correspondencias con la de *El Capital*; para mayor claridad, voy a presentarla articulada en cuatro partes:

> *a*) Toda mercancía (sea producto o instrumento de producción) es igual a la objetivación de un tiempo preciso de trabajo. Su valor, la proporción en que se intercambia con otras mercancías, u otras mercancías con ella, es igual a la cantidad de tiempo de trabajo realizado en ella. [...]
> *b*) Como valor, la mercancía es a la vez equivalente
> *c*) de todas las otras mercancías en una proporción precisa. Como valor, la mercancía es equivalente.
> *d*) Como equivalente, todas sus propiedades naturales se hallan borradas, ha perdido toda especial relación cualitativa con otras mercancías. Únicamente es la medida universal y el representante universal, el medio universal para intercambiar todas las otras mercancías. Como valor, la mercancía es dinero (*Grundrisse*, 59 s.: *OME* 21, 66 s.).

Si Marx ha tomado pie para su deducción del tema proudhoniano del dinero, es porque lo sitúa como central en un proyecto teórico propio, para entonces perfilado en sus rasgos esenciales. Ya en 1844, comentando un extracto de Mill, había escrito:

> ¿Por qué se halla abocada la propiedad privada a convertirse en *dinero*? Porque el hombre, como ser social, se halla abocado al *intercambio* y porque el intercambio —una vez presupuesta la propiedad privada— se halla abocado al *valor*. Y es que el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, humano, no es una *relación humana*; es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada; y esta *abstracta* relación es el *valor*, cuya existencia real como valor sólo empieza con el *dinero* (*MEW* Erg. I, 446 s.: *OME 5*, 277).

El Capital ha necesitado 35 páginas para esta misma tarea que la glosa sobre Mill traza en pocas líneas y los *Grundrisse* en dos páginas. Aun así, estas dos páginas se basan en una idea ya muy desarrollada de lo que es una mercancía, del tipo de actividad social histórica cristalizada en ella. Pero su dialéctica se halla plasmada aún débilmente. La intuición global del movimiento de conjunto se sustituye aún en diversos pasajes a la realidad precisa que hace de ese movimiento algo múltiplemente concreto.

a) Por de pronto, la proporción en que se intercambian dos mercancías es equiparada con el valor. Dicho de otro modo, una experiencia verificable en toda sociedad de mercancías es equiparada formalmente con la hipótesis de una relación social determinada, formulada en los términos, no específicos con respecto a ella, de esa experiencia general. La transferencia directa de la evidencia empírica general a la hipótesis particular impide precisar ese contenido teórico. La empiría queda directamente identificada con la teoría, las «objetivaciones» de las realidades humanas, con su génesis.

b) El valor, una vez equiparado con la relación empírica entre dos mercancías, es identificado enseguida en la forma de «equivalente» (que en el capítulo 1 de *El Capital* será expresamente sólo *uno* de los polos de *expresión* del valor, opuesto a la forma relativa).

c) Más aún, es identificado con la forma de «equivalente de todas las mercancías», es decir, de equivalente universal (lo que sólo vale para la época histórica del intercambio desarrollado, general).

d) Por último, la forma de equivalente universal es equiparada con el dinero. En cambio, según el capítulo 1 de *El Capital*, esto sólo es verdad potencialmente; se puede contar en bueyes —como ocurría en Homero (sentido originario de *pecunia*)—, sin que el dinero se haya introducido aún de forma plena y explícita.

Sólo presuponiendo las actuales relaciones de producción pueden admitirse las dos últimas identidades *c*) y *d*), lo mismo que, según el «Urtext», sólo bajo el mismo presupuesto se identifican la «circulación simple» y el «concepto general del capital». El encade-

namiento lógico sólo permite deducir posibilidades abstractas, pero no realidades. La dialéctica de los conceptos es incapaz de realizar la deducción pretendida sin la ayuda subrepticia de realidades históricas tan evidentes que pasan desapercibidas, por ser actualmente un presupuesto universal. Marx intenta, en efecto, a continuación expresar este factor histórico en la forma misma:

> Pero como la mercancía, o más bien el producto y el instrumento de producción, se distingue de sí misma como valor, se distingue de sí misma como producto, en cuanto es valor. En su calidad de valor no sólo puede, sino que a la vez ha de lograr una existencia distinta de su existencia natural.

La palabra clave es «ha». Desde el momento en que se da un desdoblamienteo lógico, *tiene que* darse necesariamente como desdoblamiento real. La transición es obra de la pura lógica, ciertamente una lógica *de* la cosa; pero precisamente este *de* es lo postulado. Marx parece notar la dificultad, porque reanuda la argumentación:

> ¿Por qué? Como las mercancías, en cuanto valores, sólo se distinguen entre sí cuantitativamente, toda mercancía ha [lógicamente] de distinguirse cualitativamente de su propio valor. Por tanto su valor ha [realmente] de poseer también una existencia distinguible cualitativamente de ella.

El doble sentido del «ha», lógico y real, que he indicado entre corchetes en la cita de Marx sienta la transición lógica de la posibilidad a la realidad, del concepto a la existencia, como una transición real —la misma que Hegel admiraba en el fondo del argumento ontológico—. De este modo la deducción puede seguir con un simple «y»: «y en el intercambio real esa posibilidad de distinción ha de convertirse en la separación real».

Marx no se halla aún satisfecho, pues renueva una vez más la argumentación:

> […] porque la natural diversidad de las mercancías ha de entrar en conflicto con su equivalencia económica y ambas sólo pueden coexistir si la mercancía adquiere una existencia doble: junto a su existencia natural una puramente económica, en la que es su mero signo, una letra para una relación de producción, un mero signo para su propio valor.

Otra vez el «ha» y la necesidad lógica indeterminada temporalmente, pero identificada sin reflexionarlo con la realidad de nuestras relaciones de producción.

Ciertamente, según Marx, es preciso un «medio» para poner por obra la abstracción, «una mediación real» para el «intercambio real». Pero tanto esa «abstracción» como el «medio» son, pese a su pretensión lógica, psicología inconsciente, cargada en realidad con relaciones contemporáneas de producción:

> En todo momento, al calcular, al llevar la contabilidad, etc., transformamos las mercancías en signos de valor, las fijamos como meros valores de cambio, abstrayendo de su materia y de todas sus cualidades naturales. En el papel, en la cabeza, esta metamorfosis es obra de la mera abstracción; pero en el intercambio real se requiere una mediación real, un medio para poner por obra esa abstracción.

¿Cuál es el fallo de esta última demostración? Que la mediación en la pura abstracción es ya tan poco «lógica», tan impura como es «mediación real». Lo mismo que en el «Urtext» la circulación simple era *para nosotros* igual al capital, aquí somos *nosotros* quienes transformamos en nuestra cabeza las mercancías en signos de valor. Y como en el ejemplo citado, *nosotros* no somos hombres abstractos, sino miembros de una sociedad capitalista. Sólo por esto sentimos también la necesidad de que nuestra abstracción disponga de una mediación real.

El Capital ofrece implícitamente la mejor crítica de este psicologismo:

> En la forma desarrollada del valor (Forma II) *una* mercancía *excluye a todas las otras* para expresar en ellas su propio valor. Esta *exclusión* puede ser un *puro proceso subjetivo*, por ejemplo un proceso del propietario del lienzo, que estima el valor de su propia mercancía en otras muchas mercancías. En cambio una mercancía se encuentra en la forma de equivalente general (Forma III) sólo y en cuanto que *es excluida como equivalente por todas las otras mercancías*. La *exclusión* es aquí un proceso objetivo, independiente de la mercancía excluida[15].

La conversión de una mercancía en equivalente universal no es obra de la abstracción individual de un propietario, sino obra objetiva de todas las otras mercancías; y sólo ésta hace posible esa abstracción mental de su propietario. Sólo la abstracción real que confieren las mercancías a la acción social hace posible la abstracción

15. *Das Kapital*, 1.ª ed., I, 781 s. Cf. *MEW* 26-3, 163: Marx, 1980, III, 147.

calculada, individualizada. Donde ésta se da antes, sólo puede llegar a la forma desarrollada del valor; pero no al equivalente universal y por tanto tampoco al dinero.

En su primer intento sistemático de deducir el dinero, Marx ha incurrido en algo más que la «impresión» de una «dialéctica de los conceptos». Ciertamente en comparación con Hegel llama la atención la crudeza con que aparecen las suturas en el discurso lógico. También Hegel había explicado una importante imagen de su dialéctica, la «línea con nudos», como «interrupción del poco a poco con la presencia de algo nuevo»; *natura non facit saltus, est saltus*. Pero al mantenerse el concepto como sujeto soberano de esa constante ruptura, ésta se suturaba en cierto modo, perdía la inquietud de lo conceptualmente inderivable. Es esta inquietud la que se impone en el texto de Marx, rompiendo la íntima continuidad de las discontinuidades hegelianas y reconcentrando consecuentemente la negatividad disgregadora presente en ellas. Si el repetido «se convierte en», si el «ha» ya no suena convincente, es también por la violencia con la que son intercalados los elementos reales y con que el movimiento lógico es colgado de la subjetividad de un «nosotros» cargada de contenidos irreductibles al Espíritu de la *Fenomenología* hegeliana. La contradicción entre mercancía y valor es tomada con decisión como exponente de un tipo histórico de relación social, e intentado con ahínco el desarrollo de su lógica interna. Por eso *El Capital* conservará las categorías dinámicas «ha» y «se convierte en». Por ejemplo:

> La especie determinada de mercancías con cuya forma natural se funde socialmente la forma de equivalente a medida que la sociedad se desarrolla, se convierte en la mercancía dinero (cap. 1, § 3.C.3).

El contexto de este «se convierte» es inequívocamente histórico, como expresa con sensibilidad al matiz la traducción de Sacristán. Lo mismo vale de otros términos semejantes, como «pasar a» o «transformar»[16].

16. *MEW* 23, 76: *OME* 40, 70 s.; cf. *MEW* 26-1, 175/l. penúlt.-176/l. 3: *OME* 45, 197/ls. 8-14. Incluso en los *Grundrisse* la fuerza puramente lógica del «se convierte en» y del «ha de» se muestra más equívoca sólo una páginas después, como muestra el cotejo con *Grundrisse*, 64 (*OME* 21, 72). De todos modos tampoco este último pasaje puede ser tomado por canónico, como lo hicieron Günther Kracht y Wolfgang Schneider en su por lo demás valioso trabajo «Ideen zur Entwicklungsdialektik in Hegels 'Wissenschaft der Logik'» (1974, 282). El estatus de los textos de Marx es notablemente desigual.

III

Si la dialéctica de *El Capital* viene tras el reconocimiento expreso de los «límites de la dialéctica», cabe esperar de ella que la dialéctica de los conceptos, característica de los *Grundrisse*, se habrá imbricado *formalmente* con la realidad histórica de la mercancía capitalista. De hecho *El Capital* comienza como el texto comentado de los *Grundrisse*, con la deducción del «dinero» y a partir del mismo término: la «mercancía». Como dicen sobre *El Capital* las «Glosas marginales a Wagner», «parto de la forma social elemental en que se representa el producto del trabajo en la sociedad actual, y éste es la 'mercancía'» (*MEW* 19, 369).

En vez de la acción (*Tat*) gloriosa del *Sturm und Drang* o del «trabajo productivo», igualmente soberano, del capitalista en Adam Smith, o del duro, pero igualmente transfigurado, «trabajo del concepto» en Fichte y Hegel, o de la «realización» de la filosofía en Feuerbach, Stirner, Hess, se levanta ahora la dureza del trabajo manual real, la desgracia de ser «un trabajador productivo», como decía Ricardo. El concepto de mercancía tiene por contenido esa realidad seria y dura. De ahí que Marx rechace la interpretación de *El Capital* por el «socialista de cátedra» Adolph Wagner:

> Según el señor Wagner el valor de uso y el valor de cambio se derivan por de pronto del concepto de valor; en mí, en cambio, se derivan de la mercancía como algo concreto.

La autointerpretación de Marx no es improblemática ni basta para excluir el hegelianismo, incluso si ese «concreto» es una realidad humana y el concepto «mercancía» la tiene por contenido expreso. Como el borrador de Kreuznach criticaba en 1843 a la *Filosofía del derecho* de Hegel, en éste la transición «no procede del ser *específico* de la familia, etc., y del ser específico del Estado, sino de la relación *general* de *necesidad* y *libertad*» (*MEW* 1, 208: *OME* 5, 11). No basta con que el concepto tenga un contenido real; lo que importa es cómo está estructurado, en qué red de conceptos se define; en términos marxistas, de dónde toma su dinámica. Según Marx la abstracción con que *El Capital* apoya su comienzo en la «forma elemental» se hallaba realizada socialmente en la vida diaria del siglo XIX, antes de ser descubierta por la teoría. Y la generalización de esa forma elemental, «la riqueza de las sociedades», había sido reconocida también por una ciencia de su tiempo, la economía política, como acuñación para el «conjunto de las mercancías» en una forma-

ción social caracterizada por el «modo capitalista de producción». El punto de partida de Marx pretende contener el núcleo de una experiencia histórica precisa e inédita.

La primera determinación que da *El Capital* de la mercancía es concreta, pero sólo abstractamente concreta: «cosa», «útil», «valor de uso», los «valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza». La segunda determinación, en cambio, tiene toda la amplitud pretendida por el punto de partida: «En la forma de sociedad que estamos considerando, [los valores de uso] constituyen a la vez el soporte material del valor de cambio».

Esta transición es extremadamente dura desde el punto de vista hegeliano, pues introduce un elemento histórico con la violencia —para «la dialéctica de los conceptos»— de un *deus ex machina*. La forma de coherencia en la deducción de *El Capital* se halla determinada por el hecho de que el concepto de mercancía va desarrollando su contenido por intrusión de la materia histórica o, mejor dicho, por reactivación constante de esa referencia material. Tales hiatos deductivos son típicos del comienzo de *El Capital*, precisamente lo más especulativo de la obra. La misma retórica del texto muestra ya la diferencia con Hegel en la recurrente introducción, postfeuerbachiana, del sujeto narrativo; así, por ejemplo, el «pero si recordamos» (apartado 3) que enlaza el desarrollo de la sustancia del valor con el de su forma[17]. Incluso cuando la continuidad de los presupuestos materiales en una deducción permitirían expresarse de un modo puramente lógico, por ejemplo en la transición a la forma general del valor, Marx dice: «si invertimos la serie [...], si expresamos la relación inversa ya contenida materialmente en la serie». Hegel habría dicho: «la serie se invierte» o «la serie despliega su otra polaridad», con «la serie» como sujeto gramatical.

En conjunto la segunda edición de *El Capital* muestra estilísticamente mejor que la primera edición el sentido que la deducción tiene para Marx. Hay menos énfasis en la consecuencia lógica con que la forma simple procede de la forma desplegada[18]. El comienzo de la «Transición de la forma general del valor a la forma de dinero» ha eliminado en la segunda edición la retórica abstracta de «poder», «no poder», «deber», propia de la especulación hegeliana, en una depuración análoga a la que se da en la presentación del «tiempo de trabajo socialmente necesario» con respecto a la primera edición. El

17. Otras cláusulas de transición análogas, al final del primer párrafo de § 2 o en el breve párrafo 9.

18. Comparar 1.ª ed., I, 776 s., noveno con el último párrafo de § 3. A.

carácter histórico también de las transiciones formales queda formulado con más claridad[19]. Lo mismo vale de la transición a la forma de dinero. La cuarta edición, a cargo de Engels, introduce con total normalidad hechos históricos en el apartado de la «Forma general del valor». En efecto, al principio, refiriéndose Engels retrospectivamente a la primera forma, o forma simple, del valor, interpola en la explicación lógica la siguiente nota histórica:

> Es evidente que esta forma [simple del valor] no se presenta más que en los primeros comienzos, cuando los productos del trabajo no se convierten en mercancías más que por obra de un intercambio casual y ocasional.

Acto seguido, resumiendo la segunda forma del valor, la desplegada o total, añade la concreción correspondiente:

> En la realidad la forma desplegada del valor aparece en cuanto un producto del trabajo —por ejemplo el ganado— se empieza a cambiar por otras varias mercancías no ya excepcionalmente, sino de modo habitual.

El «Urtext» decía: «sólo en la realidad, sólo como forma *necesaria*». Este subrayado no es ajeno a la tesitura de la primera edición de *El Capital*; en cambio la segunda edición creo que habría subrayado en la misma frase el «sólo».

«Manifestación»

Tratemos de precisar más esa «dialéctica de las realidades», como se podría llamar por contraste aún con los *Grundrisse* a la pretendida por *El Capital*. Tras haber hallado por implicación dialéctica una forma histórica de trabajo bajo el escaparate universal de la sociedad burguesa, el apartado 3 del capítulo 1 desarrolla el contenido de ese modo de trabajo: la materia de que está hecho ese escaparate universal con cuya evocación se abría *El Capital* ha resultado ser el trabajo abstracto. Ahora se trata de que el trabajo abstracto muestre analíticamente su contenido, que no es sino un modo histórico de trabajo social. «Manifestación»[20] quiere decir así no, como en la clásica ontología o en la hermenéutica, una epifanía de realidad, pre-

19. Comparar 1.ª ed., I, 776, párr. 6 con *MEW* 23, 76 (párr. 2): *OME* 40, 70 (párr. 3).

20. «Erscheinung»: *MEW* 23, 62: *OME* 40, 56.

sencia de la verdad, ante la cual sólo nos quedaría afinar nuestra atención y nuestra receptividad. La realidad histórica de que se trata —el trabajo social de la economía política— no es tomada como se «manifiesta», sino que esta «manifestación» es (re)construida sistemáticamente a partir de su núcleo, analizado en el apartado 1 del primer capítulo de *El Capital*[21]. Lo reconstruido, en la precaria forma que le corresponde, es el movimiento de los objetos, en cuanto incorporan una actividad transformadora que no consigue hacerse transparente a sí misma (o, como hoy diríamos, que nunca lo conseguirá más que parcial y precariamente).

Desde el punto de vista del procedimiento dialéctico la consecuencia inmediata es el fin de las posibilidades anticipatorias de la *Fenomenología del Espíritu*. La transición *real* se halla inscrita en las potencialidades de una serie; pero su existencia no se halla determinada por esas potencialidades. La reflexión se mantiene exterior al objeto —contra la exigencia de Hegel—, en cuanto éste es objeto del trabajo, y el trabajo —a diferencia del hegeliano «trabajo del concepto»— no es soberano, sino que permanece en dependencia de la naturaleza[22]. En cambio, de la *Fenomenología*, conforme al célebre pasaje del Prólogo, Marx retiene a su modo que el proceso dialéctico es sustancia y sujeto. El movimiento dialéctico en el primer capítulo de *El Capital* va encaminado a recuperar el trabajo para sí mismo, una vez que se ha percibido en esta realidad histórica como su sustancia. Por capciosa que sea la identificación de la actividad humana con sus productos[23], por perdida

21. En este contexto cobra su sentido teórico una afirmación metodológica de Marx: «Es más fácil hallar mediante el análisis el núcleo terrenal de las nebulosidades religiosas que desarrollar, a la inversa, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último es el único modo materialista y, por lo tanto, científico» (*OME* 41, 3, nota 89). No estoy de acuerdo, por tanto, con la crítica de este texto por Pedro Scaron en su (excelente) traducción de *El Capital* (t. I., ^{2}1975, xxxvii), suponiendo la intención de una deducción total hegeliana. Marx habla de la realidad precisa «de cada caso», no de una deducción universal. En estas condiciones reconstrucción no tiene que ser necesariamente hegelianismo. La réplica de Manuel Sacristán (*OME* 41, xiii) a Scaron en nombre de la sensatez filológica me parece demasiado irénica.

22. *MEW* 23, 57: *OME* 40, 51 y, más extensamente, el primer apartado del capítulo 5.

23. Según *MEW* 23, 71 s.: *OME* 40, 66, la forma de equivalente oculta que consiste en una relación social, «pues expresa precisamente que un cuerpo de mercancía, una levita por ejemplo, la cosa tal cual es, expresa valor, es decir, posee por naturaleza forma de valor». Cf. el comienzo del segundo párrafo de «4. El todo de la forma simple de valor» (*MEW* 23, 74: *OME* 40, 69).

y olvidada que se halle en ellos, se puede reconstruir a partir del trabajo social, es decir, que es posible la «manifestación» de ese trabajo de vuelta de su cosificación impenetrable. En un discurso que corresponde en este sentido al de la *Fenomenología del Espíritu*, el trabajo de la economía política se *presenta* con tanta más claridad y precisión cuanto más se desarrolla su mundo *objetivo*.

> En la primera forma —20 codos de lino = 1 levita— puede ser un hecho casual el que esas dos mercancías resulten intercambiables en una determinada razón cuantitativa (*MEW* 23, 78: *OME* 40, 72).

En cambio, en la forma desplegada del valor, el carácter social de la mercancía es ya indisimulable. Su falta de una forma unitaria de manifestarse hace que la transición a la forma de dinero parezca más puramente lógica que la transición de la que había brotado la misma forma desplegada o total. Sin embargo, el carácter contingente también de la transición de la forma desplegada a la del dinero se hace patente en expresiones como «sólo a partir del momento en que», «históricamente conquistado», «por hábito social», «a lo largo del tiempo» (*MEW* 23, 83 s.: *OME* 40, 79 s.). Esa necesidad, por tanto contingente, de una forma única de manifestarse no se da más que en la conversión del trabajo social en trabajo general[24].

> Una mercancía nunca funciona realmente como equivalente general, de no ser en tanto en cuanto su exclusión y por tanto su forma de equivalente es el resultado de un proceso social objetivo (1.ª ed., I, 782).

El «modo capitalista de producción», punto de partida del discurso de *El Capital*, es la quintaesencia de *unas* relaciones humanas. Y la persona de que habla el segundo capítulo de *El Capital* es *una* históricamente precisa, sin posibilidad de deducción de ningún esquema lógico, como tampoco la tenía al comienzo del primer capítulo la mercancía producida por ella. Así como el primer capítulo de *El Capital* muestra lo subjetivo en lo objetivo, el segundo mostrará lo objetivo y subjetivo en lo subjetivo (lo «objetivo», en cuanto la persona consta de un «disfraz económico»; lo «subjetivo», en cuanto es la actividad humana la que a través del círculo exterior de la mercancía se produce como ese mismo «disfraz económico»). En las dos

24. *MEW* 13, 36; cf. *El Capital*, cap. 1, nota 22 a.

primeras secciones del primer capítulo el contenido personal, humano de las mercancías, de apariencia tan objetiva, se hace presente en la doble generalidad y concreción sociales del trabajo que produce esas mercancías: *a*) Por una parte el trabajo es una imprecisa necesidad *general* y satisfacción de determinadas necesidades y apetencias en un sistema socialmente reconocido de necesidades. *b*) Por otra parte el trabajo es «gasto productivo de cerebro, músculos», etc. La sencillez de esta generalidad, aplicada hoy a todo trabajo por igual, connota a su vez que sea medido por la *precisa* cantidad que corresponde al tiempo de su aplicación sobre el objeto (apartado 2 del cap. 1). «También en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad esté siempre presente de algún modo como presupuesto de las ideas» (*Grundrisse*, 22).

Si esta frase significa en su contexto un veredicto contra la «teoría», ello se debe a que el «presupuesto» nunca puede ser reflexionado adecuadamente. Tampoco la asunción activa de la realidad es tan compacta y conceptualizable como entendía Hegel «el reconocimiento de la necesidad». La deconstrucción ha insistido en que la libertad no dispone de la compacta ontología que le atribuyó el Idealismo alemán; más bien sería la posibilidad teórica y práctica de adoptar posiciones contingentes, mas no por eso banales, en el decurso de la historia. Ésta sería una interpretación posible de Marx, ciertamente prescindiendo de pasajes en los que Marx muestra excesiva confianza en una «praxis» liberadora. Una radicalización en este sentido de la dialéctica sacaría la consecuencia de-structiva de la inversión de Hegel por Feuerbach a que alude el célebre pasaje en el Prefacio a la segunda edición de *El Capital*: *la inversión de la carreta teórica no sólo la pone patas arriba, sino que la rompe* en sus elementos e incluso rompe estos mismos. La práctica es también decisión teórica fundamental; pero no tiene el respaldo ontológico de la acción idealista. El trabajo mortal en la naturaleza impone una conciencia y acción quebradas. El mismo establecimiento en el capítulo 5 de *El Capital*, como referencia general, de unas «primeras ecuaciones» condensando las potencialidades del trabajo que constituye al género humano, le permite a Marx reducir a «disfraz económico» o a «máscaras de personaje» de la verdadera naturaleza humana lo que en realidad la constituye históricamente sin profundidad ontológica. Es precisamente esta precariedad la que nos da tiempo, abriendo por dentro el pequeño recinto que creemos definir como presente.

Valor de uso

La clave de la dialéctica, decía el comentario de Marx a Wagner, consiste en partir no del *concepto* de utilidad, sino de lo que este concepto denota *hoy*. La utilidad de una cosa «no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles le cueste al hombre poco o mucho trabajo»; aparentemente el valor de uso es perfectamente definible en sí mismo. Ahora bien, la definición dada del valor de uso, tomado en este aislamiento, implica que «no se realiza más que en el uso o el consumo». Esta realización implica a su vez una formación social con un tipo de trabajo social (aludido en la primera definición) y con estándares de necesidades sociales que determinan esa apropiación. El tipo *actual*, con su desarrollada división del trabajo y su forma abstracta de coordinarlo (por intercambio generalizado), implica el valor de cambio. El valor de uso, definido en toda su abstracción frente al valor de cambio, genera precisamente éste, como es generado por él. Hoy en día el valor de uso es irreal mientras no venga del trabajo que se gasta en conseguir una utilidad precisa a la vez que toma la forma abstracta de valor.

La dialéctica del valor de uso se centra sobre el modo de trabajo histórico que es el nuestro, para que nos reconozcamos en el tipo de acción que nos constituye y, por consiguiente, en la específica concreción histórica que es su misma abstracción. Pero, seguramente más con Marx que contra Marx, será preciso decir también que así como en el intercambio estrictamente personal podemos imaginarnos al menos una relación social trasparente, en la abstracción del sistema de las mercancías las relaciones sociales se hallan a la vez ocultas y en la superficie, son opacas, pero manifiestas. La abstracción dice lo que todos y todo somos ineludiblemente; y, a la vez que connota hasta el infinito en un escalonamiento vertiginoso, barroco de profundidades, lo dice en la forma tangible de un objeto, o, mejor, de un anuncio de televisión. Cuando consumimos, reproducimos un orden social cuyas connotaciones simbólicas, cuyas controladas plasmaciones de deseo aceptamos y ejercemos. Es como si los objetos cobraran, además de un nombre común, un nombre propio adherido al mío y que me transmite su carga social hasta el punto de constituirme. Algo análogo a lo que pasa en el lenguaje, cuyos significantes nos constituyen precisamente con su incontrolada carga sistémica y genealógica. Y así como hay una pasión del lenguaje que lleva a entregarse a él, así hay un deseo de entregarse al sistema mismo del consumo, a su abstracción e intercambiabilidad fascinantes, como realización perversa del deseo; el cuerpo se hace abstrac-

to, la marca comercial en nuestra ropa, coche, cocina otorga la belleza suprema de ser signo de signos, inmortal y segura belleza y felicidad comprable, tan externa como interna. El control del proceso de significación acompaña y duplica al control y dominio de los medios de producción, lo mismo que la abstracción del valor afecta al sistema de las «necesidades» que comprendemos bajo la noción de valor de uso.

Las definiciones generales del tipo aristotélico, como la que da del trabajo el capítulo 5 de *El Capital*, son demasiado contundentes, a la vez que las singularidades que definen tienen una consistencia excesiva frente a las definiciones generales; consistencia paradójica, pues la mercancía no es sino un punto evanescente en un sistema activo de significación social. La generalidad inherente a la mercancía ha alcanzado su forma más abstracta, como el dinero, y ya vale como tal en su valor de uso. A la vez la buena voluntad «izquierdista» asume en la lucha ideológica las formas abstractas que corresponden mejor al paradójico sistema dominante. Y todos consumimos para saber lo que somos, nos hacemos dejándonos construir el deseo en formas de marca garantizada; el deseo quiere la abstracción en que multiplicarse, quiere la muerte.

Aprender a sobre-vivir, a no aceptar el límite dado, es una tarea que no puede seguir planteándose al estilo de los antiguos proletarios; pero que no requiere menos radicalidad. Nuestra libertad es, como decía Marx, la emancipación de una fuerza de trabajo desposeída ante todo de la capacidad política de comprender y administrar su mundo que supuso el socialismo clásico. También la capacidad de consumo, que la compensa, está desposeída: «libertad de comprar un Ford Fiesta», decía el eslogan. Es reprimida o fomentada o escapa al control (de todos). Como libertad está orientada, planificada e incluso políticamente todos hemos llegado a comprenderlo e interiorizarlo, educados a través del principio del placer. A nivel global, sin tener en cuenta primariamente las diferencias internas del consumo, son perfectamente concebibles, e incluso observables, sociedades por debajo del límite de subsistencia con enormes gastos superfluos. La teorización en el capítulo 5 de *El Capital* del metabolismo con la naturaleza seguramente requiere la apostilla de que la naturaleza ha dejado de constituir el horizonte vital, para convertirse en referencia sucedánea y consumible; cada uno de nosotros es referencia sucedánea en la forma de derechos humanos, del consumidor, de la mujer, etc. Lo mismo que en fase de acumulación es esencial la reproducción de la fuerza de trabajo, en fase de crecimiento lo es el incremento del consumo; y en estos momentos

asistimos al surgimiento del hermoso concepto anglosajón de *redundant* para referirse a la fuerza de trabajo en paro.

El valor de uso corresponde a las necesidades que satisface; pero ¿qué son estas necesidades desde el momento en que no son sólo biológicas, «naturales», sino radicalmente históricas/sociales? ¿No serán los objetos elementos de una sintaxis social que las determina en cada caso? La solución de distinguir, como hizo la economía política, entre *needs* y *wants*, o entre necesidades primarias y secundarias, es demasiado fácil. Cuando, por esquematizar, estoy prefiriendo un gran coche —es decir: un alto nivel de consumo— al aire limpio, opto:

1) por una necesidad secundaria frente a otra primaria;

2) por un valor de uso con valor de cambio frente a algo que no es valorizable.

3) Incremento mi parte de consumo destructivo sobre un bien común no valorizable;

4) y con ello ocupo un lugar de preeminencia (a escala planetaria).

Evidentemente, con esto no acaba el análisis posible de lo que encierra esa elección, en primer lugar porque ese análisis es estrictamente interminable. Pero lo que al menos hay que decir en nuestro contexto es que el valor de uso de ese coche no es anterior al valor de cambio, sino que le es correlativo, pertenece a un sistema de preferencias cuyos términos está cuantificando correlativamente; por consiguiente, además de singular e irrepetible, es abstracto e intercambiable. Por otra parte, la posibilidad de evaluarlo y de tomar decisiones en ese sistema no sólo depende del lugar que ocupe cada consumidor en una clasificación social, sino que este lugar se hallará simbolizado en sus opciones de uso, lo que incluye asimismo las nostalgias y frustraciones, las resistencias y las posibles opciones alternativas, compromisos, inconsistencias, vacilaciones, toda la gama cambiante de alianzas, infidelidades y trampas, individuales y de grupo.

El valor de uso tiene también su historia nada «natural», que va reduciendo a la inexistencia todo valor de uso no generalizable por comercialización e integrando en ella a la misma «naturaleza», de modo que las necesidades se hacen catalogables, particularizadas por asignación social, a la vez que ofertadas en un espacio universal[25]. La misma capacidad de percibir ese sistema se halla estrecha-

25. Aquí me remito a las sagaces observaciones de Jean Baudrillard hace treinta años en *Crítica de la economía política del signo*. Posteriormente, Bourdieu, 1988.

mente vinculada a la gama de valores de uso accesibles de hecho. También el valor de uso típico del capitalismo industrial, la fuerza de trabajo, presenta en el fondo problemas análogos a la hora de reducirlo cuantitativamente a fuerza de trabajo medio. Sus mismos costos de reprodución están determinados, por decirlo con una palabra, simbólicamente. Un proletariado industrial puede estar hoy condenado a la marginalización y la etnización por la misma tecnificación y mundialización de los procesos productivos, comerciales, financieros y burocráticos, en provecho de las castas que organizan estos procesos de creciente complejidad o también, en grado menor, de los técnicos que manipulan los procesos productivos más valorizadores con un capital de alta composición orgánica en los términos de Marx.

Un problema teórico, inevitable, del primer capítulo de *El Capital* es que va elevando a concepto realidades que no se dejan reducir a unidades esenciales, en este caso a las definiciones que formalizaban la ciencia económica, cuando ella misma ya era una reducción. No hay posibilidad de reconstruir luego el objeto de análisis, porque lo que se ha eliminado desaparece; más aún, porque ni siquiera se puede saber del todo. Habría que comenzar por que el sujeto de la producción y el del consumo se solapan cada vez más en la industria de la información y el ocio, a la vez que se disocian en una misma persona, sin que podamos penetrarlo más que por penosas inferencias análogas a la que Freud realizó para el trabajo del sueño y que convierten a los mismos objetos en ambiguos elementos de complejos sistemas psíquico-sociales[26]. Precisamente lo que hizo Heidegger fue naturalizar las necesidades, convirtiendo el aura antimetafísica en representante de su misterio.

IV

Dialéctica como método y como contenido

Al abordar la dialéctica marxiana en la forma de un comentario de textos, he pretendido establecer un significado mínimo, básico de «dialéctica». Así lo hacía preciso la confusión entre los diversos usos actuales de la palabra, con sus múltiples intenciones y sentidos incluso dentro del campo estrictamente marxista. Ahora bien, contra el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, este significado mínimo

26. Cf. Baudrillard, *op. cit.*, cap. 2.

no es el de la dialéctica como «método». La dialéctica es por de pronto un modo de pensamiento y debe ser tomada como tal. Pero un modo de pensamiento es siempre más que una realidad lógica. Dicho a lo hegeliano, la lógica, incluso como forma, es más que una lógica formal. Como dice Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 79:

> Lo *lógico* consta formalmente de tres aspectos: *a*) *el abstracto*, propio del entendimiento; *b*) *el dialéctico*, negativamente racional; *c*) *el especulativo*, positivamente racional.

Se me ocurre la siguiente transposición de este texto a nuestra temática: *a*) el trabajo como histórica estructura social; *b*) la estabilizadora/desestabilizadora dinámica inmanente a esa estructura; *c*) la libertad/azar incalculable que irrumpe históricamente en ella. En cambio en la versión del comienzo de *El Capital* el discurso dialéctico sería la reproducción consciente de la realidad, ella misma dialéctica, que es el trabajo humano. La libertad, al encerrar la capacidad reflexiva conceptual conforme a la tradición idealista, es capaz de integrar las tres instancias. Marx lo había pensado ya, antes de disponer de su teoría del valor, en las brillantes seis hojas que encabezan el llamado Tercer Manuscrito de París:

> La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad consciente, como *sujeto*, como *persona*, es el *trabajo*. La primera en reconocer el trabajo como su propio principio fue la economía nacional —*Adam Smith*—, que con ello dejó de tener la propiedad privada por una *circunstancia* exterior al hombre. Por eso evidentemente la economía nacional es un producto de la *energía* y el *movimiento* reales de la propiedad privada, de la *industria* moderna. (La economía nacional es la dinámica de la propiedad privada que se ha autonomizado como una realidad propia en la conciencia, la industria moderna como *ego*.) Y evidentemente a su vez la economía nacional ha acelerado, ensalzado y convertido en una fuerza de la *conciencia* la energía y el progreso de esa industria (*MEW* Erg. I, 530: *OME* 5, 370).

Al mismo texto corresponde este otro pasaje:

> El *cinismo* de la economía nacional aumenta desde Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., no sólo relativamente, en cuanto las consecuencias de la industria les van apareciendo cada vez más desarrollada y contradictoriamente, sino que también absolutamente su enajenación frente al hombre es cada vez mayor y más cons-

> ciente que en sus predecesores; pero sólo porque su ciencia se desarrolla con más consecuencia y verdad. Convirtiendo en sujeto la propiedad privada como realidad activa, convierten simultáneamente al hombre en lo esencial [*zum Wesen*] y precisamente al hombre como un monstruo [*als ein Unwesen*]. De este modo la contradicción real corresponde por completo a la contradicción que los economistas nacionales han reconocido como su fundamento [teórico]. La desgarrada *realidad* de la *industria*, lejos de refutar el *desgarramiento intrínseco* de ese principio [teórico], lo confirma. Tal principio [teórico] no es otra cosa que el de este desgarramiento [real][27].

Los sujetos reales, históricos, se hallan representados en estos pasajes por nociones genéricas. De todos modos, no por eso es «precrítica» la correspondencia entre pensamiento y realidad que profesan. Precisamente lo que hacen es superar la ingenuidad de la actitud crítica. Ésta separa, emancipa radicalmente al sujeto del objeto (reflejando la separación, la emancipación de la subjetividad burguesa frente a los vínculos tradicionales); pero no le permite al primero hacerse consciente ni de la objetividad que le es constitutiva, ni —en este caso más contra Hegel y Marx que con ellos— de la imposibilidad de lograr esa consciencia plena. Hegel, que conocía al dedillo la filosofía crítica y sintió esa situación, trató precisamente de ver tanto lo subjetivo en lo objetivo como lo objetivo y subjetivo en lo subjetivo (el esquema de los dos primeros capítulos de *El Capital*). La distinción crítica no puede quedar fijada en la forma de dos realidades opuestas, porque ambos polos se son mutuamente internos. Hasta que esta mutua internalidad no se ha hecho consciente metódicamente no se puede hablar propiamente de crítica; lo que antes pudo llamarse crítico, hace tiempo que no basta ya para merecer el mismo nombre (aunque tampoco baste con ser crítico).

Dialéctica como crítica y como ideología

En el primer texto citado de los *Grundrisse*, al hablar Marx del trabajo libre como realidad fundamental, criticaba directamente las ilusiones hegelianas sobre el trabajo tal y como se revelaban en su mismo modo de pensar. La solución de las inquietantes antinomias que surgían al avanzar el nuevo mundo burgués en todos los terrenos —Kant lo expresó de un modo filosófico, pero tajantemente—

27. Cf. *MEW* Erg. I, 533: *OME* 5, 373 s.; 538, párr. 3: 380, párr. 3; 539, párr. 2: 381, párr. 2.

requería esta construcción, la consagración de los atributos burgueses con la gloria del pasado, del infinito, el mejor de los mundos contra la letra aparente de la historia. La dialéctica hegeliana encerraba en su gloriosa furia el radicalismo crítico de Kant y la falta de consideraciones frente a la timoratez y la indecisión. En poco tiempo el discípulo de Hegel, Feuerbach, desharía también ese criticismo y Marx fue aún más allá.

A partir de aquí era una *metábasis eis alló genós* convertir la dialéctica en sistema ideológico del marxismo, sea como teoría de un «materialismo dialéctico» sobre el que se basaría un «materialismo histórico» (ya esta yuxtaposición de Stalin es incompatible con el procedimiento de la dialéctica), sea como compendio de las leyes y principios supremos de la dialéctica (una formalización sin apenas contenido, propugnada por Engels y a la que se refiere el «materialismo dialéctico» de Stalin). Entre los análisis históricos de Engels se encuentran notables páginas dialécticas; pero su idea de que la forma dialéctica del pensamiento es ella misma contenido eminente que encierra implícitamente un mundo, no casa con el intento de encontrar ese contenido en la reducción a un repertorio de abstracciones formales[28].

La dialéctica no presenta títulos como para aspirar a ser una visión del mundo. Sin embargo lleva implícita una actitud ante las cosas que hoy no podemos sino ver como peligrosamente heroica. Evidentemente la dialéctica implica con su carácter activo el extremo opuesto, tanto a una aceptación pasiva de la existencia como a una concepción lineal del progreso, que haría de éste un desarrollo mecánico a imagen de un proceso determinista. Esta forma de concebir el progreso es propia desde luego de las burocracias, socialistas o burguesas, porque se apoya en el desarrollo de las fuerzas productivas, presentadas como un hecho meramente natural. La furia destructiva del mecanicismo burgués y burocrático, aparte de sus escepticismos periféricos, y también precisamente con ellos, reduce salvajemente lo humano a un proceso productivo que Marx calificó a menudo de «salvaje» (si se me permite aquí esta traducción para *naturwüchsig*). En cambio, dialéctica, en el sentido que he explicado, debería significar en la era postindustrial lo opuesto al desprecio por los hombres y por la naturaleza, que hoy afecta no sólo a las relaciones de producción, sino que orienta el desarrollo de las fuerzas productivas.

28. Ya Lenin (*Sobre la cuestión de la dialéctica*) criticó a Engels en este punto. En España Manuel Sacristán expresó hace tiempo una crítica a fondo en su introducción a la antigua edición en Grijalbo del *Anti-Dühring*.

Dialéctica de la naturaleza

Aquí es también donde cobra su importancia el tema engelsiano de una dialéctica de la naturaleza. Si la dialéctica fuera puramente social y la sociedad no fuese también natural, la acción humana no tendría otro recurso —propio de la mentalidad burguesa y tecnocrática— que tratar de imponerse a la naturaleza o adoptar una (quizá) sabia impotencia. Esto, así como el hecho de que la actitud dialéctica haya aparecido junto con el gran desarrollo de la ciencia moderna y merced a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas, es lo que ha inspirado a Engels la «Dialéctica de la naturaleza». Tal es también el único fundamento de esta teoría en la dialéctica de Marx, a partir del cual deberían ser definidas sus formas mínimas, infradeterminadas en Marx por razones tanto teóricas —los límites de su concepción dialéctica— como históricas, si bien ha percibido el peligro que supone el capitalismo para la biosfera. Una correspondencia entre la historia de la humanidad y la historia de la naturaleza es por de pronto plausible, dado que también somos parte de la naturaleza y cada vez somos más conscientes de nuestra pertenencia al reino animal. El hecho, sin embargo, de que no seamos una parte homogénea de la naturaleza es la base de la dialéctica e incita por tanto a la precaución teórica.

A este respecto tampoco resultan satisfactorias las notas de lectura que hizo Lenin a la *Ciencia de la Lógica* de Hegel o sus formulaciones *Sobre la cuestión de la dialéctica*. Desde el momento en que la actividad del Concepto universal es transmutada «materialistamente» en actividad universal de la materia, condensada en la actividad humana, ésta será concebida como un hecho indiferenciadamente natural de esa actividad genérica. La dialéctica se homogeneiza en un proceso universal, cuyo mejor administrador será posiblemente una burocracia, comunista o socialdemócrata. Ciertamente el caso de Lenin no es como para hacerle un proceso rápido. Su concepción de la dialéctica se basa en una lectura de primera mano de la *Ciencia de la Lógica* y, en una época en que la II Internacional acompañaba su debilidad política con una gran debilidad teórica, Lenin, además de decir que «a lo largo de medio siglo ni un marxista ha entendido a Marx», impone otra política, que sienta época para bien y para mal[29].

En su recepción de la *Ciencia de la Lógica*, Lenin parte del trabajo como contenido central de la dialéctica. Por otra parte se mue-

29. Cf. los comentarios de Žižek, 2002a. La cita es del *Conspecto sobre la «Ciencia de la Lógica»*, en W. I. Lenin, *Werke*, t. 38 (Berlin, 1971), p. 170.

ve, como la *Ciencia de la Lógica*, en categorías; su «inversión materialista» no altera la forma de la dialéctica hegeliana, sino que se limita a corregir sus presupuestos ideológicos. El «movimiento», la «lucha» de los contrarios se convierten en el principio universal a que es traspuesto críticamente el Absoluto hegeliano. Pero entonces —como dice *Sobre la cuestión de la dialéctica*— el movimiento del hombre por sí mismo pasa a ser un caso especial del «movimiento de todo ser por sí mismo», aplicable «a todos los fenómenos y sucesos de la Naturaleza (incluidos los del espíritu y la sociedad)». Así queda reconstruido un nuevo principio abstracto, el del progreso natural ilimitado de las contradicciones, que mecaniza y reduce a naturaleza la acción humana. También el trabajo queda subsumido bajo la categoría de movimiento.

Este talante metafísico no hacía sino confirmarse cuando Mao, siguiendo a Stalin, afirmaba que «el desarrollo de las cosas se produce por sus contradicciones inmanentes»[30]. No son «las cosas» quienes se desarrollan. En cuanto a la yuxtaposición «europea» de dialéctica y «humanismo», fue una solución pragmática, que no atacaba la raíz del problema. Al contrario, lo embrollaba conjugando dos consignas contrarias de un modo que habría provocado la hilaridad de Hegel. Seguramente fue Lukács[31] quien más se ocupó en versión hegeliana de la categoría metafísica de «totalidad» para interpretar dialécticamente la lucha de clases. Sus fallos son en cierto modo los inversos de Lenin: el trabajo es tomado como una realidad exclusivamente social, su aspecto natural es descuidado; y la «totalidad» es comprendida expresamente como «categoría», lo que le hace caer bajo el veredicto que Marx sentaba contra Wagner.

Todo es transición, lo que constituye una época a la vez la destruye; la acción humana, al alterar constantemente sus presupuestos, cambia constantemente, sin por otra parte poder hacerse transparente a sí misma, algo esto último que la dialéctica marxista, imbuida del talante posthegeliano y absorbida por sus institucionalizaciones —comunista y socialdemócrata—, no ha sido proclive a reconocer más que en la forma destructiva del tacticismo político. Las fases clásicas no son sino transiciones que la abstracción fija por

30. En este caso no se trata ni de un lapsus ni de un fallo ocasional. Una buena parte de los capítulos I y II del *Sobre la contradicción* se halla dedicada a la dialéctica de las cosas, precisamente a continuación del pasaje citado.

31. Me refiero especialmente al artículo «Rosa Luxemburg como marxista» en *Historia y conciencia de clase*.

un momento con un rótulo historicista o la traza de una *episteme* foucaultiana como con un golpe de timbal. Pero no por eso consiste la dialéctica en procesos paulatinos cuantitativos. Hegel habló de la dialéctica como de una «línea de nudos». Y así procede también el pensamiento dialéctico, no linealmente. Cuando Hegel echa mano de imágenes de cambio paulatino, Marx se le opone con toda decisión[32]. La relativa discontinuidad del discurso dialéctico corresponde a la que afecta a la acción humana enfrentada a una naturaleza con la que ni es idéntica ni dispar.

V

El segundo límite de la dialéctica

El concepto no basta para guiar la dialéctica, es precisa la experiencia. Pero hasta ahora concepto y experiencia no han puesto en cuestión sus límites recíprocos. Feuerbach, con su imagen de la inversión de los lugares que ocupan idea y realidad, rompía la compacidad ideológica del discurso; las ideas tenían que escuchar a la criada respondona que son las realidades supuestamente inferiores y pasar a subordinárseles. Pero el estatus interno de ambas seguía intacto, al menos por de pronto y a primera vista:

> Fuerza de trabajo humana se gasta en la forma de la sastrería igual que en la forma de tejer. Ambas actividades tienen, por ello, la propiedad general de trabajo humano y es posible, por consiguiente, que en determinados casos —por ejemplo en la producción de valor— no se tomen en cuenta más que desde ese punto de vista. Nada de eso es misterioso. Pero al expresarse el valor de la mercancía, la cosa se tergiversa [...] Es, pues, una tercera peculiaridad de la forma de equivalente el que el trabajo privado se convierta en la forma de su opuesto, en trabajo con forma inmediatamente social (*MEW* 23, 72 s.: *OME* 40, 67).

Esta «tergiversación» es la que se encuentra en el origen del fetichismo. La primera edición (p. 771) muestra claramente que la idea proviene de la crítica feuerbachiana a Hegel:

32. «La categoría del cambio paulatino es por de pronto históricamente falsa y, segundo, no explica nada» (*MEW* 1, 259). Entre marxistas se oye hablar demasiado de «cambio paulatino» del Estado.

> La expresión del valor se caracteriza por esta tergiversación, que hace que lo concreto y sensible aparezca meramente como forma de lo abstracto y general, en vez de que, a la inversa, lo abstracto y general valga por propiedad de lo concreto. Tal [tergiversación] hace difícil entenderla. Si digo que tanto el derecho romano como el germánico son derecho, no hago sino decir algo evidente. En cambio, si digo: el derecho, esta abstracción, se realiza en estos concretos derechos, el derecho romano y el derecho germánico, ambos quedan enlazados de un modo místico.

El que Marx haya omitido luego este pasaje se debe seguramente, entre otras causas, a la construcción en la segunda edición de un epígrafe propio sobre el fetichismo, cuya tesis fundamental es como sigue:

> En principio, el reflejo religioso del mundo real no puede disiparse hasta que las relaciones y circunstancias de la vida práctica de trabajo representen para los hombres relaciones razonables, cotidianamente trasparentes, entre ellos mismos y con la naturaleza. La figura del proceso social de la vida, esto es, del proceso material de producción, no depone su velo místico nebuloso más que si se presenta como producto de hombres puestos libremente en sociedad y que lo someten a su control consciente según un plan. Pero eso requiere un fundamento material de la sociedad, es decir, una serie de condiciones materiales de existencia que son, a su vez, producto espontáneo de una idea evolutiva larga y dolorosa (*MEW* 23, 94: *OME* 40, 90).

La historia sería irreductible a concepto en su forma «espontánea» (*naturwüchsig*), es decir, sin reflexión ni plan. Pero el resultado que se espera, posibilitado —aunque sólo eso— por ella, es el «control consciente, planificado», «resultado de hombres socializados libremente». Esa consciencia transparente y libre es la del concepto hegeliano desmitificado por la generación de Feuerbach y traído de los conceptos genéricos a las ciencias emergentes por Marx. Tal concepto es dinámico ontológica y subjetivamente, de nuevo en la radicalización antropológica del hegelianismo por Feuerbach. La consciencia heroica que de algún modo tiñe la aurora del industrialismo burgués hace empalidecer los prestigios del Antiguo Régimen, representado por el misticismo religioso y la mistificación especulativa. Pero entonces queda eliminada en ese final supuestamente brillante la incertidumbre y la contingencia de lo histórico, que ya no afectaría al desarrollo de la consciencia racional que ha posibilitado; incluso nuestros límites naturales serían

dictaminables desde esa consciencia. El trabajo pierde el misticismo de la negatividad hegeliana y con ello lo insondable a que aludía el Absoluto —Absoluto que, por otra parte, sólo virtualmente era transparencia del sentido—; pero mantiene el fundamentalismo de la negatividad, sólo que radicalizado en su reducción antropológica. La opacidad es provisional, el fin de la historia —entendida como el tiempo de la contingencia y la inconsciencia— no ha llegado, pero está cerca.

Significativa es a este respecto la afirmación de que el lenguaje es perfectamente homologable con el valor y por tanto también reducible en principio a conciencia:

> El valor, pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social. Luego los hombres intentan descifrar el sentido del jeroglífico, darle la vuelta al secreto de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores es tan producto social suyo como el lenguaje (*OME* 40, 90).

Pero ¿qué pasa si el lenguaje es también un producto contingente, irreductible a su contenido conceptual? ¿Y si el concepto no puede independizar su validez ontológica, su consistencia, de la del lenguaje? ¿Y si el jeroglífico y el fetichismo nos constituyen insuperablemente en última instancia? Los límites de la acción humana, irreductiblemente contingente, crean ya cierta desconfianza frente a la hipótesis con que Marx (y la economía política) reducían la economía a una acción humana al menos virtualmente consciente. ¿Y si Aristóteles tuviera más razón de lo que Marx cree hablando del precio como un recurso práctico? Si la acción social no es una razón última, sino contingente, entonces ni es perfectamente accesible a sí misma, ni es capaz de explicarse, ni puede servir de base última para una explicación. Tomada en su abstracta conceptualidad, seguramente dejará demasiado fuera de ella.

Cuando en los «Manuscritos de París» Marx decía que la historia de la industria «es el libro abierto de las facultades humanas» (*MEW* Erg. 1, 542: OME 4, 384, nota 10), no sólo estaba relativizando la esencia humana —que, con Feuerbach, consideraba ante todo sensible, no conceptual—, sino que también estaba absolutizando esa sensibilidad. Y es que la ciencia permitiría hacer transparente esa sensibilidad no sólo como recurso teórico, sino como quintaesencia de la acción humana.

Si Marx, en definitiva, ha recurrido a la dialéctica, además de a

la ciencia, es porque necesitaba apoyar la emergencia del nuevo sujeto político, el proletariado, en una teoría de la acción que implícitamente era una teoría de la historia; pero esa acción cobraba la compacidad de los clásicos teoremas hegelianos. Los límites de la dialéctica no eran interiores al concepto, porque no lo eran a su materialidad lingüística, marginada frente a la semántica conceptual. Incluso asumir la acción humana social en el fondo de la economía resuelve poco, pues pueden ser aspectos no humanos —en el sentido, *v. g.*, de esquemáticos, asociativos, compulsivos, en todo caso opacos— de la acción humana los que predominen, sin referencia a un núcleo de sentido. No hay ni palabra ni acción plena. La historia de la técnica puede tomarse como el desarrollo de una capacidad espiritual; pero también como la serie irregular que resulta de conjunciones y avatares penosamente buscados por los historiadores. La historia de la técnica, podría decirse, ni es su propia historia ni es la historia de otra cosa.

Posiblemente sean las fuerzas simbólicas liberadas en estos vaivenes destructivos, lo imprevisto que termina ocurriendo, su contacto con los restos que siguen sin controlar por la abstracción global los resortes capaces de contaminar un sistema fuera del cual tampoco nos es posible situarnos del todo. Tener esa capacidad de producir sentido en la acción real es el objetivo prioritario en una situación de imposición, pero en la que los puntos conflictivos e ingobernables se multiplican. Para que no hagamos historia nosotros, los *mass media* nos inventan constantemente hechos singulares, «históricos», por su mera reproducción infinita en todo el mundo; espectáculo, aunque sea un grano en la nariz de un cantante. Más aún, las antiguas consignas subversivas son copiadas y refuncionalizadas por la publicidad e incluso por el Estado, los gestos, imitados y reproducidos en otro contexto, incluso los gobiernos se manifiestan en la calle, sin dejar resquicios de lugar, de simbolismo, de lenguaje. Quien dispone del mayor poder controla también la formalidad, y la formalidad es el modo en que ese poder aspira a la universalidad. La incitación «democrática» a que dialoguemos, los sondeos de opinión, encuestas y elecciones buscan el *feed-back*, la retroalimentación de la estructura, dispuesta a absorber nuevos elementos en su código, que con ello los justifica y vacía. Pero el tema de la dialéctica sigue, porque sigue la molesta capacidad de los-que-no-cuentan para constituirse en sujeto político; hay que seguir montando barreras, ajustando leyes y perfeccionando el control policial/administrativo. La guerra se ha hecho humanitaria.

Walter Benjamin[33] anotó la experiencia de quien no puede pensar la historia como un continuo, porque ése lo construyen los triunfadores para *su* historia, la única. Imitarlos es convertirse en ellos, como Stalin, como los socialdemócratas conversos al Estado; como Kubrick, haciendo hablar a Espartaco de la libertad como un senador norteamericano. Dialéctica sería precisamente detener un momento la historia donde hay singularidad, cortar el flujo del pensamiento allí donde su tensión es máxima. (Hegel, un maestro en reconducir esa tensión, lo fue también, sin embargo, en registrarla.) Sólo los momentos en que una subversión radical se anuncia son el objeto de la historia para los que estamos excluidos de ella; en ellos sopla repentinamente un pasado que reclama su salvación con la nuestra. «Ser dialéctico quiere decir tener el viento de la historia en las velas. Las velas son los conceptos» (151). Del pasado tenemos imágenes. «Imagen es la constelación de lo que fue y el ahora en el relámpago de un encuentro. Con otras palabras, imagen es la dialéctica detenida» (147)[34]. Como veremos en el siguiente capítulo (apartado VIII), imágenes rememoradas constituyen según la Filosofía hegeliana del Espíritu el ser de la Libertad.

33. Cito laxamente ideas de los *Pasajes* y de «Sobre el concepto de historia» según Benjamin, 1984, 147-166.

34. «Detenida»: *im Stillstand*. A continuación Benjamin llama a la dialéctica *sprunghaft*; *Sprung* se puede traducir como «salto», pero también como «grieta», «mella».

Capítulo 4

DIALÉCTICA DE LO CONCRETO

> Querría obrar en un ámbito universal. No es que lo universal nos haga precisamente postergar lo singular; pero nuestra alma ya no vive tanto para lo singular, una vez que lo universal se ha convertido en objeto de nuestros deseos y aspiraciones (F. Hölderlin, carta a su hermano, septiembre de 1793).

I

Un libro característico de los años sesenta se llamó *Dialéctica de lo concreto*, de Karel Kosik[1]. Recuerdo que en aquella época, de mucho comunista, era corriente oír: «Y ahora muy concretamente...». Era de esperar a continuación algo completamente abstracto. Y es que, como dice el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, nada hay más genérico que lo concreto, pues *todo* es concreto. Nada menos dialéctico también que la fe en la concreción absoluta, sólo posible en el momento de la vulgata dialéctica, cuando aparatos de Estado y de Partido la propagaban *ad usum Delphinis*. De hecho la palabra «concreto» no existe en el vocabulario original dialéctico de Marx y Hegel, pues en realidad ni siquiera existe en alemán, que prefiere otros términos más precisos —como «determinado» (*bestimmt*)— o introduce directamente el neologismo *konkret*, que dio título precisamente a la revista en la que escribió brillantes páginas Ulrike Meinhoff antes de pasar a la «acción directa».

Por el lado opuesto, también el esfuerzo hegeliano ejemplarizado en la *Ciencia de la Lógica* por hacer de la dialéctica una tarea

1. Kosik, 1967.

estrictamente conceptual tenía que justificarse ante la realidad. El «truco» de Hegel —por así decirlo— consistió en hacer de la realidad misma algo conceptual y fundir la cosa como es de suyo, fuera de nuestro conocimiento —la tortuosa «cosa en sí» de Kant—, en el fuego solar del Absoluto, tan oscuro como luminoso, del que procede y en el que se abisma la inmensa pretensión pragmática de la dialéctica. En el proyecto del «sistema de la ciencia», acariciado por Hegel en sus años de Jena, la *Fenomenología del Espíritu* había sido prevista como la contrapartida de las tres Críticas, y en ella quedó Kant definitivamente atrás para Hegel. Pero siglo y medio después, casi año por año, en el curso de Jacques Lacan (1959-1960) sobre la ética del psicoanálisis, *la Chose* volvería a la vez sobre la cosa en sí kantiana y sobre el Absoluto especulativo. Y habrá que tener en cuenta lo que se puede considerar, entre otras cosas, un eco corrosivo de esa reelaboración hegeliano-kantiana en el *Glas* (1974) de Jacques Derrida, los dos «Jacques» unidos en el antagonismo del mismo nombre propio, dos generaciones filosóficas contiguas como lo fueron las de Kant y Hegel. Es como si ahora la discusión idealista volviera atrás sus pasos, rodeando a Heidegger. El «resto» en la primera línea de *Glas* se contrapone no sólo al Absoluto hegeliano en la otra columna de la misma página, sino al Significante maestro, que ilustradamente lo sustituía en el estructuralismo lacaniano.

II

Comencemos por Kant, siempre de nuevo Kant, como cerrando nuestra esfera amniótica. Su método escolásticamente ordenado, su citabilidad, su prestigio de límite reconocido parece hacerlo accesible pese a las dificultades iniciales. Pero su lejanía específica no es fácil de vencer. Y su casa está constantemente ocupada por invitados con los que hay que compartir el espacio. Kant, Hegel, Heidegger, Marx..., en todas sus casas hay un gran lío, es imposible encontrar a ninguno de ellos solo. Su reino de las sombras está invadido por poderosas academias, gracias a las cuales pueden prolongar su existencia espectral de lujo en algún castillo. En este caso llego, entre otra gente de la que no sé, con Kafka, quien viene con su Freud bien leído, y con un Derrida acompañado de Freud y de Heidegger, acompañando todos a Lyotard.

Fue en un coloquio en el *château* de Cerisy-la-Salle dedicado a Lyotard donde Derrida comentó la parábola de Kafka «Ante la ley»[2]

2. Derrida, 1985a.

dentro de un contexto kantiano. Lyotard precisamente, con la ayuda de Wittgenstein, me parece ser quien más ejemplarmente ha tomado en serio en la operación de escritura el tema de sus efectos: los efectos queridos, los entrevistos, los perversos; la misma escritura filosófica sería un tipo de acción, y entenderla así liberaría ya, según Lyotard, de la incapsulación metafísica, situando la interpretación expresamente en un campo de fuerza. Lo tiene en cuenta la razón práctica kantiana; pero también la crítica kantiana de la razón teórica no sólo se dirige a la rectitud de los enunciados como en la metafísica tradicional, sino a las reglas por las que se forman; éstas se plantean entonces como normas de universal gramática racional, por así decirlo, según ha hecho después Habermas, aunque ya el imperativo categórico rompe esa gramática por la diversidad de lugares y tiempos a que tiene que responder. Imponer, así concluye Lyotard al final de *La condición postmoderna*, un juego de lenguaje entre todos los posibles es el terror orwelliano; hacerlo por consenso significa en nuestra postilustración abrir las puertas a la dictadura consensuada, bajo forma democrática o no. Todo consenso sólo puede ser *local* y revisable. El problema, concluye Lyotard, no es lograr el consenso; el consenso no puede ser sino un estadio provisional de la constante división y discordia[3]. Lo importante es la justicia.

La justicia supone el juicio sobre lo que es justo. Pero el juicio mismo, insiste Lyotard[4], es algo que tenemos que realizar sin que, por otra parte, podamos controlar su regla. Kant se apoyó en la tabla aristotélica de categorías para la razón teórica y en la «típica» para la razón práctica; Hegel, en el Espíritu absoluto; Rousseau ya sabía que no hay apoyo que realmente sustente; y a la confesión del vicario saboyano se refiere Lyotard para afirmar que la regla común sólo es posible en determinados momentos, como pudo serlo para la aristocracia francesa el *classicisme* de Racine en el siglo de Luis XIV:

> [En el clasicismo] el escritor sabe a qué demanda tiene que responder, la comparte como lector, responde a ella como autor. En cambio en lo que se llama modernidad ya no sabe para quién escribe, porque ya no hay gusto ni sistema de reglas interiorizado que permita hacer la selección, eliminar algunas cosas, resaltar otras, todo ello por anticipación, en la escritura. No hay interlocutor. El libro se le va por redes de distribución que no son, para nada, redes de

3. Cf. en el mismo sentido, y también bajo referencia a Aristóteles, Rancière, 1995.

4. Lyotard y Thébaud, 1979, 131-141.

> acogida, sino económicas, de venta. Y en el fondo nadie sabe qué pasará con él, qué escucha logrará.
>
> Si hay en el marco de esta modernidad algo que equivalga al clasicismo, sería la moda. Los criterios de escucha de los libros no valen en sí, no se consideran bien fundados, sino que consisten más bien en sistemas de selección arbitrarios, con validez para un tiempo que se sabe breve[5].

Para poder restaurar una normativa universal del juicio que, a diferencia de Kant, dé cuenta de la historia, «habría que presuponer que la historia avanza por conceptos, dialécticamente» (31). Pero ni siquiera así, dialécticamente, es posible establecer el continuo del juicio:

> [...] estamos en la posición del prudente aristotélico, que juzga de lo justo e injusto sin el más mínimo criterio.
>
> [...] yo juzgo. Pero si se me pregunta cuáles son los criterios de mi juicio, evidentemente carecería de respuesta. Porque si dispusiera de criterios para el juicio, si me fuera posible responder a tu cuestión, eso querría decir que, en efecto, sería posible un consenso sobre esos criterios, entre los lectores y yo mismo, y que por tanto no se estaría en la situación de modernidad, sino en el clasicismo[6].

Pero es preciso el juicio y, por tanto, el concepto que permite enlazar sujeto y predicado. Hegel diría además que es preciso algo más que la cópula abstracta del juicio, a saber: el término medio, un término medio que, como el capitalista originario, es «histórico», no se deja deducir, según hemos aprendido de Marx. Lo que puede pretender la dialéctica es atender a la situación histórica en su espacio y tiempo propios e incluirla expresamente en un razonamiento efectivo. Esto es tanto un programa como un problema. Lyotard descubre en el ardid hegeliano de la razón su pretensión de efectividad a la contra como una voluntad de poder singular, irreductible a Espíritu y, en este sentido, «pagana» (33). En este

5. *Ibid.*, 21. La afirmación de Lyotard pudiera ser demasiado tajante; la esfera congenial no se cierra tan perfectamente ni en la máxima cercanía. Aparte de otras consideraciones más de principio filosófico, cf. la cala en el *classicisme* de Bürger, 2003, 145 ss.

6. *Ibid.*, 32. Lyotard sigue: «Justamente lo que quiero decir es que cada vez que nos faltan estos criterios estamos en la modernidad, sin que importe en qué lugar estamos, sea en la época de Agustín, de Aristóteles o de Pascal; la fecha no tiene importancia alguna». Por tanto, según Lyotard, la postmodernidad puede ser anterior a la modernidad; ambas son nociones tipológicas, no cronológicas.

contexto interpreto la operación teórica de Marx como una vinculación de esa voluntad de poder a estructuras para darle realidad. El primer punto débil de esa operación sería idéntico con su punto más fuerte: su capacidad de generalización analítica y constructiva, que comportó una excesiva atención a lo generalizable; a la vez, su institucionalización política heredó de Marx el supuesto incuestionado de que hay que eliminar la inseguridad de tener que decidir lo indecidible. Se trata de un límite inmanente, *interno*, de la dialéctica, allí donde un mandarinato de las letras tiene fácil criticarla, porque a su vez no está urgido por la realidad que no tenga ya institucionalizada en ellas.

III

Si se toma en serio el rótulo «dialéctica» como referencia a silogismos cuyo término medio es histórico, no derivable de generalidad lógica, hace falta algo más que rigor teórico; hace falta, por decirlo brevemente, la sensibilidad perceptiva hacia lo singular. Y un diálogo de singular a singular es lo que más falta a la dialéctica como su límite *externo*. Derrida lo ha intentado bajo referencia a Lyotard en un largo circunloquio que, a través de Kafka, pasa por Kant, Heidegger y una lista inacabada e inacabable de nombres propios. El punto elegido es un doble texto de Kafka. Se trata de la narración, escrita en 1914 y publicada en 1915, «Ante la ley». Esta misma narración pertenece asimismo al capítulo 8 del manuscrito de *El Proceso*, donde cobra un contexto específico y determinante. También el comentario de Derrida es doble. Su primera versión se publicó en castellano[7] bajo el título «Kafka: ante la ley» en el libro *La filosofía como institución*, que contenía ensayos de Derrida sobre Kant, Nietzsche, Kafka y Descartes. Al año siguiente el texto se publicó en francés, ampliado y en otro contexto; esta segunda versión se titula *Préjugés devant la loi* (citado *P*) y se publicó en un tomo colectivo que contiene las ponencias de un coloquio en Cerisy en torno a Lyotard bajo el título *La faculté de juger*[8].

7. Granica, 1984.

8. París, 1985. Aunque cito el texto de Derrida por su versión más larga y el de Kafka por la única que él publicó, no hay que olvidar la imposibilidad de cerrar los textos ni su heteronomía. También esta parte del capítulo traduce y modifica un texto expuesto en la Universidad de Bremen el 25 de septiembre de 1990 y reelaborado para la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4 (1991), 415-430, bajo el título «Philosophie als Dichtung und Verdichtung». La primera versión del texto de Derri-

El argumento del breve relato de Kafka es el siguiente: Un campesino se presentó ante la puerta de la Ley tratando de acceder a ella. El guardián no le dejó entrar «de momento». Cuando el campesino se puso a fisgonear por la puerta, que, como de costumbre, estaba abierta, el guardián, ya imponente de por sí, le advirtió que los guardianes de las estancias interiores eran todavía más terribles. El campesino se sentó a la puerta y ahí esperó durante años, en relación amistosa con el guardián, pero sin conseguir pasar. Cuando ya estaba a punto de morir de viejo, distinguió un resplandor que brotaba, lejano, de la Ley. Entonces le dijo al guardián:

> —Si todo el mundo procura entrar en la Ley, ¿cómo explicas entonces que en todos estos años sólo yo haya venido a pedirte que me dejaras entrar?
>
> El guardián, dándose cuenta de que el hombre estaba próximo a su fin y de que casi no oía, le gritó al oído:
>
> —Nadie más que tú podía entrar por esta puerta, pues esta puerta está designada para ti. Ahora me dispongo a irme y cierro.

Kafka, al incrustar esta narración en *El Proceso*, la pone en boca de un sacerdote en la catedral, en la que Josef K. se había citado con un comerciante italiano; pero el encuentro con el sacerdote es tan casual como constitutivo de su proceso. En la lucha de interpretaciones del relato entre ambos interlocutores su significado termina siendo para Josef K. tan indecidible como su propia situación en el juicio. De hecho, como dice Derrida (135)[9], la parábola misma no es, sino hasta en los más mínimos detalles, el programa de esa discusión. Y esta indecidibilidad se traslada al lector, pues el estilo de Kafka posee una fuerza de sugestión que hace que el lector se plantee las preguntas que K. se planteará después, de modo que la tensión del personaje principal pasa a ser la del lector.

El lenguaje clásico de Kafka, pese a su minuciosa exactitud tanto narrativa como estilística, no resulta realista, pues su exactitud es la del sueño, suspendido entre realidad e irrealidad; sus contenidos actúan como significantes según el mecanismo que Freud describió en *La interpretación de los sueños*; el efecto que produce el lenguaje de Kafka no es realista, sino siniestro, burocráticamente suprarrea-

da se debe a la iniciativa de Víctor Gómez Pin, quien trajo a Derrida como profesor asociado a la Facultad de Filosofía en Donostia; de aquellas clases procede el libro editado en Granica.

9. Según Beissner (1952, 35) el contenido del relato de Kafka es «el suceso narrativo que se cuenta a sí mismo».

lista. En el capítulo 9, en el contexto inmediato de la parábola «Ante la ley», cuando el sacerdote llama a Josef K. por su nombre en la catedral y lo califica de acusado, K. le dice que sólo había venido para enseñarle la catedral a un comerciante italiano, lo que es verdad. A lo que el sacerdote le contesta: «Deja lo secundario». Lo que en las líneas anteriores aparecía ya como suprarrealidad opresiva desplaza ahora incluso la realidad del día a día. Lo mismo que antes, en la estancia del pintor del tribunal Titorelli, el proceso ocurre constantemente en un *átopos*; imposible averiguar dónde poder prepararse para él, como es el decidido propósito de K.; imposible también acceder al juez supremo o disponer de un plano de la serie de las instancias superiores; pero también las instancias inferiores son opacas, toda vez que los mismos compañeros de trabajo y los parientes figuran entre ellas. En cuanto al lugar de la Audiencia, ésta se encuentra tanto en un punto de la ciudad como en el extremo opuesto, en cualquier caso en el extrarradio y no donde cabría esperarla, en los grandes edificios oficiales del centro. Incluso los jueces desconocen el veredicto final, pues, si éste obedeciera a una norma, la realidad cotidiana habría penetrado hasta el núcleo del juicio. No hay lugar. Y, sin embargo, ¿no es éste el no-lugar de nuestro lugar cotidiano? La fascinación ante cierta pintura hiperrealista ¿no se deriva de que no hay mayor cuestionamiento del realismo que su exacerbación? El color ¿ha hecho más real el cine?, ¿o más irreal?

En una típica *Gratwanderung* —el paso por la arista en alta montaña— al final de un capítulo decisivo de la *Fenomenología del Espíritu* (104), dice Hegel: «Detrás del supuesto telón que ocultaba el interior no hay nada que ver». Y añade: «a no ser que *nosotros* mismos pasemos del otro lado». Pero entonces descubrimos que nosotros mismos no somos sino ese vacío, la negatividad. Mantener inerte esta negatividad, controlar el espacio, ¿será la dificultad de una política de la dominación? Orientarse, tener lugar, ¿será la dificultad, correlativa, de la liberación?

La paradoja que constituye las dos narraciones, de Kafka y Freud, pertenece a la específica irrealidad del sueño, cuya lógica borra el tiempo y el espacio. Los típicos componentes de esta paralización en Kafka son: 1) el momento de la decisión, que está por encima de cualquier vinculación calculable, siquiera parcialmente, entre causa y efecto; y 2) el estado de angustia, que evidentemente trasciende del nivel de la conciencia[10]. Es inevitable la analogía con el imperativo categórico, su mayestática intemporalidad en el momento de la deci-

10. Henel, 1963, 69.

sión y el rigor de su aplicación, cuya incondicionalidad sigue el modelo de las ciencias naturales. Tanto los pares contrapuestos de los paralogismos de la razón teórica como el abismo infranqueable que separa la razón práctica de la sensibilidad recuerdan de algún modo la insignificancia del decurso temporal en el relato kafkiano; en éste no hace más que repetirse constantemente el mismo acto, el decurso de la historia principal se estanca hasta convertirse en un estado y la tensión en torno a la cual se disponen estilizadamente todos los sucesos, en vez de resolverse, se atasca en oposiciones. La razón kantiana no dispone de otro modo de avanzar que someterse a la ley y su intemporalidad. Sólo que, una vez que la intemporalidad es reinterpretada por la razón, ésta se halla en condiciones de adornar la pragmática burguesa con el atributo de la intemporalidad. Así como en Kant la sensibilidad no es más que el campo en que se impone la ley, en Kafka la organización instrumental de la realidad se dispone alrededor de un núcleo duro que la domina tan asombrosa como espantosamente. La indecidibilidad entre verdad y sueño, el *átopos*, la leyenda como sucedáneo de la génesis, la oscilación entre suprarrealidad y cotidianeidad se estabilizan en Kant mediante el recurso del entendimiento a las leyes naturales, que funcionan como modelo de subsunción, es decir, de juicios estabilizadores. El juicio es a la vez división primigenia y enlace entre lo intemporal (que Kant llama inteligible) y lo perecedero (*KpV*, 122 s.).

Si la consciencia de culpa aparece en *El Proceso* tan indeleble como la de inocencia, ello se debe a que nadie es capaz ni de penetrar adecuadamente los móviles de sus acciones ni de calcular hasta qué punto proceden de él, por no hablar del imposible cálculo completo de sus consecuencias. Y, desde luego, no hay quien sea capaz de corresponder plenamente ni siquiera a una jerarquía de valores que él mismo se haya fijado. En este punto práctico Walter Benjamin, el teólogo mesiánico de la historia y ateo del presente, ha notado lo siguiente:

> Y es que la obra de la Torá —si nos atenemos a la exposición de Kafka— ha fracasado. Habría que repetir en nuestro tiempo todo lo que Moisés puso antaño en marcha[11].

La nueva Torá tiene que mantener la esperanza una vez que la vieja Torá ha fracasado. Precisamente Kant fue visto por los jóvenes «entusiastas» (*Schwärmer*) del convictorio de Tubinga como el Moi-

11. Cit. por Abraham, 1983, 645.

sés de la nueva nación; su crítica, como la predicación de la nueva Torá, si bien, al igual que a Moisés, le estaría vedada la entrada en la tierra prometida[12]. La nueva Torá reposaría sobre el criterio de validez para los juicios que amplían nuestro saber y que posibilitan la acción moral. Y es que Kant había afrontado la cuestión de la orientación, de la validez del criterio, del sentido con una decisión y un radicalismo que servían de modelo al heroísmo de los amigos tubingueses y apoyaban su confianza en el futuro basada en la propia acción teórica y práctica. Precisamente el reproche que hizo la nueva generación a Kant fue que su decisión en el procedimiento quedaba muy enturbiada por la parcialidad de un tribunal casi idéntico con el acusado. De hecho la razón no sólo era juez y parte, sino que excluía del procedimiento a partes que tenían derecho a audiencia; su identificación con la concepción ilustrada de la razón como generalidad la reducía inadmisiblemente desde un comienzo[13]. Pero precisamente lo que Kant excluía amenazaba radicalmente la nueva fundamentación, como se hizo evidente a más tardar tras el Idealismo alemán.

Después que la antigua ley se ha hecho inaccesible, tampoco la ley «moderna», por citar a Lyotard, es creíble; y sin ley se está perdido frente a ella y frente a sí mismo. Lo miserable, lo impresentable, lo obsceno, lo excluido impregna en *El Proceso* los intereses del tribunal contra su mayestática escenificación en Kant. Seguramente fue una ingenuidad de los tubingueses y —como dice Kant— «puro fanatismo moral y exacerbación de la vanidad» (*KpV*, 151) creer que lo excluido del juicio por la razón podía ser declarado «noble, sublime y generoso». El fracaso del Idealismo especulativo fue previsto por Kant con buenos argumentos; pero ello tampoco bastó para darle a él la razón contra sus criticados.

También Benjamin, cuando, no sin segundas intenciones, calificó a Kafka de fracasado (carta a Gershom Scholem de 2 de junio de 1938), seguía creyendo en la posibilidad de algún tipo de fundamentación, aunque no fuera satisfactoria para el individuo. Precisamente lo que alimentaba la escritura de Kafka era el sufrimiento por la insuficiencia de la fundamentación, la imposibilidad de orientarse, de

12. Según Hölderlin, en una carta a su hermano el año nuevo de 1799, «Kant es el Moisés de nuestra nación, que la guía del letargo egipcio al solitario, libre desierto de su especulación y le trae la enérgica ley de la sagrada montaña».

13. Ello hacía también que la «ley» se contaminara con un doble sentido, toda vez que la voluntad siempre obraría por leyes, también si el impulso proviene de representaciones. Cf. la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 36.

una «cartografía cognitiva» que diría Fredric Jameson[14]. Ahora bien, esta carencia ¿necesariamente tiene que ser una fuente de sufrimiento? La posición de Derrida parece indicar que no tiene por qué serlo sin más, ni siquiera para un judío de la diáspora. La «indecidibilidad» derridiana tiene mucho en común con una incapacidad para orientarse que se entiende a sí misma como una oportunidad más que como una carencia. La pluralidad irreductible de las infinitas interpretaciones posibles de la parábola «Ante la ley», expresamente defendida en *El Proceso* por el sacerdote ante Josef K., no tiene que ir necesariamente vinculada a la «desesperación»[15]; admitir que lo «necesario» no es «verdadero», tampoco implica ineludiblemente convertir «la mentira en el orden del mundo» (*ibid.*, 655).

Kafka se entrega al horror de la falta de fundamentación del juicio, un horror que también rozó a Kant; sólo que el tribunal del que Kant habló ¿se puede seguir planteando en sus términos? ¿No será inevitable cambiarlos después de Kafka? ¿Cómo afecta el secreto —y miserable— enjuiciamiento de la ley kafkiana a la majestad del escenario kantiano?

IV

Casi contemporáneamente a Franz Kafka y bajo semejantes presupuestos epocales, escribió Martin Heidegger en *Ser y tiempo* (§§ 54-60) acerca de la culpa y el juicio como destino del hombre, bajo referencia a la imagen kantiana del tribunal:

> [La llamada de la conciencia] no es planificada precisamente por nosotros, no lo es nunca, ni es preparada ni realizada por nuestra voluntad. «Ello» llama, inopinadamente, más aún, contra toda voluntad. Por otra parte sin duda la llamada no viene de otro que esté conmigo en el mundo. La llamada viene de mí y sin embargo me sobreviene.

La interpretación «de este contenido fenoménico» por el «ser» banaliza, cuasi categorializa en la auténtica profundidad del «ser» como alternativa al «se» el desamparo, tan insondable como

14. Jameson, [3]2001. La cartografía cognitiva tiene en Jameson el sentido de reapropiación política del espacio. La desorientación kafkiana, en cambio, guarda una relación evidente con la situación insoportable bajo el despotismo burocrático del imperio de los Habsburgo, aunque Kafka exceda por completo su banalización como pensador de la burocracia.

15. Kafka, 1999, I, 652.

filosóficamente unívoco a la vez que vago. Heidegger habla del «desamparo que determina en el fondo el aislado ser-en-el-mundo»:

> El desamparo se revela propiamente en la posición fundamental de la angustia y planta ante la nada del mundo el ser-en-el-mundo del ser arrojado a él como su abertura elemental; ante esa nada se angustia en una angustia por poder ser en lo más propio. ¿Y si el que llama en la llamada de la conciencia fuera el ser-ahí que se encuentra en el fondo de su desamparo?

En Kafka se trata de mucho más que de la mera formalización de la idea de culpa, de modo «que queden fuera de consideración los fenómenos de culpa vulgares, que se refieren al ser con otros en la común cura». Lo que Heidegger pudiera insinuar en el § 60[16] con la renovación de la «posición de la angustia», la «comprensión como proyección de sí hacia el propio ser culpable» y la «palabra como mutismo» acaso sea precisamente lo que Benjamin habría entendido como el fracaso de Kafka: su incapacidad de «decisión», de revolución, de atenerse rebeldemente a sí en un lugar preciso. Lo que en el fondo se anuncia es tal vez algo así como el presentimiento del Holocausto. Pero lo que Heidegger le opone, incluso si adopta la forma anónima de un darse que se nos sustrae a la vez que nos constituye, me recuerda lo peor de la *Klassik* weimariana: el gesto estético de una autonomía lograda a base de distanciarse de su lugar concreto, en que había insistido la Ilustración[17].

Por otra parte en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger interpretó detenidamente la doctrina kantiana de la conciencia y la culpa. Permítaseme recordar brevemente una idea principal del comentario de Heidegger, especialmente de su tercera parte. Mientras que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* Kant atribuyó al esquematismo de la imaginación la génesis fundamental de la actividad intelectual, posteriormente radicalizó esta productividad en la razón, para evitar la sombra del psicologismo, del descriptivismo, en resumen: del superficial raciocinio ilustrado. Se puede pensar que con ello la razón fue llevada hasta el límite con una especulación idealista no sólo racional, sino heroica; más aún, la concepción del tiempo como forma interior de los objetos disuelve sistemáticamente la fijación sustancialista del mundo y de lo humano, a la vez que,

16. Cf. Heidegger, [2]2003, Segunda sección, cap. II, 313-319.

17. Cf. Bürger, 2003, § 24. Sloterdijk, 2003b, «Excurso 4.º», se ha referido críticamente a la falta de desarrollo del tema del lugar en *Ser y tiempo*, pese a que implícitamente pertenece a su planteamiento.

paradójicamente, el poder del tiempo para constituir objetos naturaliza la razón. Lo que cambia radicalmente es la concepción del mundo y de lo humano (cf. *KrV*, A 125 s.). Pero Heidegger, por su parte, piensa en otra cosa: que Kant eludió, aunque no abandonó por completo, la confrontación con la génesis prerracional de la razón, con su constitución sensible, es decir: con la receptividad de su espontaneidad, insinuadas en la primera versión de la *Crítica de la razón pura* bajo el nombre de imaginación. Por consiguiente Kant se habría limitado a afirmar a modo de «introducción o resumen» sin desarrollo posterior «que hay dos troncos del conocimiento humano, los cuales tal vez procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros, a saber: sensibilidad y razón»[18].

En cualquier caso, tras la lectura del texto de Kafka y tras lo que lo ha hecho posible, ¿no tendríamos que considerar otras virtualidades que atraviesan el texto de Kant, lo habitan, acechan en él más allá de lo previsto por los neokantianismos? Entonces habría que contar con que la *Crítica de la razón pura* se pueda leer como el oráculo de una deidad desconocida para esa misma crítica. Entonces algunos pasajes «inofensivos» de ella podrían enlazar con el espanto de la ley en Kafka: «El tiempo no se escapa, sino que en él se escapa la existencia de lo mudable» (B 183/A 144).

Derrida (*P* 108) se ha referido sobre todo al comentario de Heidegger (*op. cit.*, § 30) de la segunda y tercera parte del libro I de la *Crítica de la razón práctica*. Con ello, empero, no ha tratado de minar la solidez del discernimiento moral en sentido kantiano. Lo que trata de sacudir es más bien la firmeza implícita de la misma desestabilización heideggeriana, de modo que no sólo se declare sacudida la seguridad del juicio, sino que pueda ser puesta en cuestión aún más radicalmente. Según Heidegger, no hay forma de escapar a la ley, al tribunal; no se puede tapar la angustia de Kafka ni «negarla» en sentido freudiano; además, prescindiendo incluso de la angustia, la ley es tan ineludible y su tribunal tan inaccesible como el hecho de que todos podemos desempeñar sus papeles y, según las circunstancias, forzar o defender el acceso que nos está destinado con toda tranquilidad, quizá también disparatadamente. Tal vez el «fracaso» de Kafka consistió en un *tertium* todavía por aducir, en otra salida, aún por encontrar, a la lucha irreconciliable entre singular y general, entre ley y pragmática individual, texto individual.

Es fácil de ver que según Kant (y Mozart/Schikaneder en *La flauta mágica*), razón, generalidad, virilidad, luz constituyen una serie

18. B 29/A 15; cf. B 181/A142; B 863/A 94.

contrapuesta a sensibilidad, singularidad, feminidad, noche. Así es imposible que la razón tenga un origen sensible; y sería motivo suficiente para la negativa de Kant, criticada por Heidegger, a asumir la imaginación como la «raíz desconocida para nosotros» o, como dice Heidegger, la raíz más bien inquietante, pues de lo desconocido no se habla. En lo práctico lo último a que se puede remontar sería la ley moral. Ahora bien, lo increible en una filosofía paradigmática de la libertad es que no pueda hablar de libertad más que en cuanto «presupuesto inseparable» de la ley moral (*KpV*, 124). Por tanto no hay experiencia directa de la libertad, sino sólo un saber derivado, que deducimos de la exigencia de la ley[19]. Asimismo tampoco disponemos de la posibilidad de determinar empíricamente la sublime idea platónica del Bien (125). Incluso la fundamentación del juicio ético es extremadamente voluntarista. El esquematismo es rechazado explícitamente como mediación de la ley; en vez de él es la forma de ley natural la que sirve de guía para el discernimiento (122); de otro modo, quien juzga moralmente no podría «lograr para la ley de una pura razón práctica el uso práctico» (123).

> Pregúntate si tu voluntad podría aceptar la acción que pretendes, si tuviera que ocurrir de acuerdo con una ley de la naturaleza de la que tú mismo fueras parte.

La ley genera un juicio a través del tribunal que es el mismo actor moral, de modo que éste asume todos los papeles que dependen de la ley, repitiendo el diálogo exegético de «Ante la ley» con el sacerdote en toda su caleidoscópica complejidad. Los prestigios de la ley natural sirven de apoyo para construir la mediación: «Si la máxima de la acción no es de tal índole que pueda adoptar la forma de una ley natural, es imposible éticamente».

A la ley le corresponden las leyes; no precisamente porque sean necesarias o indeclinables, sino porque su validez es universal, lo que a su vez quiere decir: porque son racionales como la ley (moral). De este modo la ley es desdemonizada, urbanizada y se convierte en objeto de posibles «aplicaciones» (123). La artificiosa racionalización de la ley y de la conducta que le corresponde se sirve por tanto de algo más que la moda del prestigio científico. Una vez que en el contexto de la *Naturphilosophie* la ley natural presenta la dignidad

19. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (97 s.) la «explicación negativa» de la libertad se transforma en positiva sólo en cuanto libertad significa etimológicamente «autonomía», pues ésta supondría unidad esencial y plena autorreflexividad pragmática.

ontológica de la universalidad, escapa a la miseria de la sensibilidad, a la miseria física del cada día, a la miseria social del sabio[20].

Para Derrida la más clara identificación de lo bueno éticamente y lo bello se da en este contexto en el § 59 de la *Crítica del discernimiento*[21]. Aunque lo bello opera sólo como «símbolo del bien moral», sin embargo «exige la aceptación por todos los demás», pues «el principio subjetivo para enjuiciar lo bello es representado como *universal*, esto es, como válido para todo el mundo»; de modo que «el ánimo se hace consciente a la vez de cierto ennoblecimiento y elevación sobre la mera receptividad placentera a través de los sentidos»; lo bello, en efecto, agrada «sin interés alguno» (B 258 s.). Lo universal funciona como empíreo frente a la miseria de la realidad tangible, también, y sobre todo, frente a la miseria interna; más aún, la miseria es definida como todo lo que no se deja universalizar.

V

Resulta inevitable referirse aquí al contemporáneo de Kafka Sigmund Freud. En los últimos años del siglo XIX Freud se ocupó intensamente del origen de la moral en relación con el desplazamiento represivo (*Verdrängung*) y el pudor ante el propio cuerpo. Derrida ha llamado la atención sobre el significado de la hipótesis freudiana de la verticalización del cuerpo humano como toma de distancia frente al hedor sexual, sea genital o anal. Según Freud a ese alejamiento se debe la equiparación entre noble y elevado, así como la diferición/desplazamiento de la acción sexual, sin que la consecuencia tenga que ser necesariamente la neurosis, sino la cultura, la sociedad, la religión. El neurótico sería, en efecto, alguien que se crea sus propios sucedáneos individuales de solución frente a las soluciones colectivas (*Psicología de masas y análisis del yo*, apéndice D). El imperativo categórico se halla por tanto en el punto de la génesis/fundamentación de las rea-

20. Las «Confesiones de un alma bella» en el libro VI de *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* pueden servir de ejemplo para mostrar lo necesario que era poder darse una dignidad interna en la miseria de la vida cotidiana, trasfondo éste de la *Klassik* alemana que no debería pasarse por alto. Esa sublimación, recogida en otro contexto por el sistema escolar alemán y en general la cultura alemana, ha guiado la rigurosa distinción entre un arriba y un abajo culturales que, incluso al nivel de la lengua, carece de parangón en Europa.

21. Sigo la propuesta de traducción de R. R. Aramayo y S. Mas para *Kritik der Urteilskraft* (Kant, 2003). Los pasajes citados a continuación se encuentran en pp. 327 s.

lidades culturales, de la vida civilizada; y la seguridad de sonámbulo, la intensidad con que Kant se apoyó en este punto de arranque para esbozar el nuevo mundo ilustrado, ¿no es una característica de los mayores pensadores, frente a la calderilla categorial que nos desmenuza la historia convencional de la filosofía?

Por otra parte, la sublimidad de la ética de Kant no le eximió a su vez de la ceguera más llamativa, como cuando se rió de Herder porque éste había tratado de caracterizar y explicar genéticamente al hombre por su posición erecta; Kant estaba demasiado satisfecho con su construcción conceptual como para percibir el sustancial parentesco de su texto con el de Herder. Derrida sí ha notado los curiosos atributos del guardián en la narración de Kafka, que contribuyen a que el campesino se decida a no decidirse y que para el psicoanálisis son de claro contenido sexual: la gran nariz puntiaguda, la larga barba negra, el abrigo de pieles. El guardián inferior posee todos los atributos de lo más inferior, mientras que no sólo la ley, sino también los guardianes que están por encima de él se hallan cada vez más *altos*. Y decir, por ejemplo, que los guardianes constituyen un cuerpo compacto, se podría tomar como una indicación de que la sexualidad freudiana es un nombre que desborda con mucho el sexo. La diferición de la acción sexual es la ley, que se constituye a la vez que se esconde en el mismo momento de darse como un «se». La antropología cultural sabe desde hace tiempo que purolimpio constituyen un par fundador de cultura. Derrida por su parte (*P* 123) remite a «Sobre la cuestión de las leyes», donde Kafka expone ese *double-bind* de la ley como el secreto constitutivo de la nobleza, es decir, del guardián social del secreto de la inaccesibilidad de la ley. Se podría aducir también una vieja observación de Arnold Hauser en su *Historia social de la literatura y el arte*, según la cual la representación del cuerpo desnudo es plebeya, mientras que la del cuerpo vestido es aristocrática, lo que casa ampliamente con la experiencia etnológica.

Lo que Kant expone como fundamento de la moralidad es principio del mundo cultural según leyes que preceden a las de la moral. Lo auténticamente revolucionario en Kant es el intento de refundar la ley bajo el principio de una ilustración performativa conceptualmente; y aquí se halla a la vez su profundo conservadurismo. En cambio, cuando Kafka inserta, por así decirlo, el imperativo categórico y su (supra)relación con la realidad en una narración, sacándolo de su majestad inaccesible, intemporal, amenaza el poder de la ley. Por su parte, Freud, en el prólogo de *Tótem y Tabú* (1913), declara sintéticamente:

> […] el tabú todavía sigue propiamente en medio de nosotros; aunque se conciba negativamente y se dirija a otros contenidos, por su propia naturaleza psicológica no es otra cosa que el «imperativo categórico» de Kant, que quiere obrar coactivamente y rechaza cualquier motivación consciente [...] El progreso social y técnico de la historia de la humanidad le ha afectado mucho menos al tabú que al tótem[22].

Pero, si Freud se propuso como tarea «arrojar luz sobre el oscuro origen de nuestro propio 'imperativo categórico'» (315), no sólo se ve obligado a confesar «que el estado de la cuestión en realidad es muy embrollado» (315), sino también que su intento de explicación «al final ha resultado bien inverosímil» (292). Yo diría que su intento de explicación, que él llama «hipótesis», se caracteriza por una discursividad que no ha contribuido precisamente al crédito de Freud, pero que éste comparte con Kafka: la escena originaria del asesinato del padre es la encargada de suministrar una explicación genética que se presenta a la vez como histórica y como mítica, según indican ya sus primeras palabras —«una vez... »—, que introducen en un tiempo indeterminado, el de los cuentos de hadas. Ciertamente Freud se ha esforzado por darle al cuento un cierto toque científico[23]; pero en todo caso la escena del asesinato del padre no tiene por qué haber ocurrido históricamente e, incluso en este caso, carecería de valor, pues, como diría Hegel, sería «puramente histórica», es decir, sin importancia, no alcanzaría la profundidad requerida para poder fundamentar el surgimiento constante del mundo humano. Lo importante no es ni siquiera la ambigüedad de la explicación entre mito e historia, sueño y realidad, sino el hecho de que sea precisamente la imposibilidad de distinguir entre ambos, de decidir entre historia y acronía, lo que sustenta la explicación. La debilidad mayor de la hipótesis freudiana es, en efecto, su intento de explicar narrativamente lo que (no) funda la narración, a la vez que trata de dar a la narración valor científico; pero esa oscilación es a la vez el síntoma que salva el intento. En cambio, lo que consolida la construcción de Kant y la momifica es la identificación del imperati-

22. Fischer *Studienausgabe*, IX, 292. A esta edición se refieren las indicaciones de páginas a continuación.

23. Me refiero a la larga cita justificatoria apoyada en el antropólogo Atkinson (426), que concluye así: «La indeterminación, la compresión temporal y la condensación del contenido en mi explicación anterior las puedo presentar como la continencia exigida por la misma naturaleza de mi objeto. Sería tan descabellado aspirar a exactitud en esta materia, como injusto exigir seguridades». La observación me parece muy defensiva y en retroceso frente a lo más atrevido del procedimiento freudiano.

vo categorico con *la* razón, cuando precisamente el terrible poder de la conciencia (358) es el del sueño, es decir, el más terrible y, por así decirlo, el más volátil que pueda haber. Sólo en sus inconsecuencias discursivas se salva el texto kantiano.

Tal vez se pueda decir, rememorando el comentario de Heidegger a Kant, que se trata del poder de una imaginación constitutiva, sobre la que no disponemos, que dispone de nosotros; «la loi est fantastique», dice Derrida. El lugar primigenio de la ley, su validez son tan inaccesibles como vinculantes, razón permanente de culpabilidad, una culpa de la que nunca estaremos liberados y de la que tampoco necesitamos estarlo.

La explicación que hace Kafka de la ley hecha narración, en la discusión entre Josef K. y el sacerdote, muestra que no hay explicación definitiva, no por ambigüedad o plurivocidad, sino por indecidibilidad.

VI

Es un hecho conocido y admitido en diversas formas más o menos implícitas que el Idealismo alemán hizo de esa identificación kantiana de la ley con la razón una máquina de producir juicios. Según Kant la ley moral necesitaba para aplicarse que la razón construyera una «típica», es decir: un tipo de comportamiento ejemplar, admisible universalmente (*KpV*, 122 s.); en realidad pedía que la razón imaginara, o bien que, por contigüidad con la belleza, se simbolizara estéticamente (*KU*, § 59). La dialéctica hegeliana suelda esta sutura: el mundo sensible *es* razón práctica o, mejor dicho, ésta es su esencia. Con ello la libertad, que en Kant se derivaba de un «debes» absoluto (absoluto en el doble sentido hegeliano de ineludible y, conforme a la etimología, ab-stracto) pasaba al primer lugar, a la vez que se radicalizaba la analogía establecida por Kant entre las leyes de las ciencias naturales y la ley ética. Razón y libertad incorporaban así la ley en la inmanencia subjetiva y la conciencia se elevaba virtualmente a la altura del poder de la ley[24]. Este cambio, en todo caso, no se produjo

24. También en Kant parece darse alguna evolución en este sentido, pues después de la Revolución francesa la ética recibe en Kant una mayor vinculación político-institucional (cf. Losurdo, 1990, 544.) De todos modos ello no parece introducir ninguna novedad radical, pues lo único que hace es facilitar la realización del imperativo categórico suavizando su carácter impositivo (cf. la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 37 ss.). Para Hegel, en cambio, «las leyes más excelentes son aquellas que mandan lo que los hombres hacen por sí mismos» (Losurdo, *op. cit.*, 535); es decir, la ley asume en la conciencia el papel del imperativo.

ingenuamente. Si Fichte figura como uno de los padres del Romanticismo, es porque puso el poder de la originaria acción efectiva[25] en el centro y al comienzo, pero reconociendo a la vez su carácter derivado cuando trasladaba su fundamento a la trascendencia divina. La instancia fundadora de poder se sitúa fuera del tiempo, no es (fundadora de) tiempo, mientras que la ley, tanto la de la conciencia kantiana como la de la parábola de Kafka, es tan imperiosa como inaccesible, un Dios judío sin alianza, sin posibilidad ni de testamento ni de amistad. Éste fue precisamente el tema de los escritos de juventud de Hegel y motor de su filosofía por el lado polémico, pues, según concluyó: *a*) en la forma kantiana la ley es incompatible con la libertad, mientras que *b*) en la forma fichteana la libertad del hombre es incompatible con su propia naturaleza.

Heinrich Heine contó humorísticamente en sus *Cartas sobre Alemania* aquella conversación de sus años de estudiante con Hegel, cuando éste rechazó la admiración kantiana por el cielo estrellado, «un sarpullido» de la noche para él. Para Hegel evidentemente el arriba y el abajo eran meros términos del mundo sensible. Pero, por otra parte, un análisis estilístico descubre fácilmente en Hegel la importancia de adjetivos como «puro», para ver que Hegel no está tan fuera de la constelación kantiana. Lo que sí se acentúa en él sin duda es el problema de lo universal —es decir, de la norma kantiana del juicio conforme a la ley— y lo singular, es decir, lo juzgado, problema que en Hegel adopta la forma del silogismo, la producción de singular y general a partir de un término medio que no sólo da el «es» como en la cópula del juicio. Esta solución de formulación escolática no nos puede hacer olvidar la cuestión que sigue planteando. Derrida ha hablado a menudo del dilema del nombre propio; en el caso de Kafka habla de drama, de la comparecencia del individuo ante el tribunal, del conflicto *in distans* entre la ley y el singular, de un cruce entre ambos que carece de intersección o que al menos no resulta ni en norma ni en dialéctica. Su cita clave de Kafka: «Aquí a nadie se le podía dejar entrar, ya que esta entrada sólo estaba destinada para ti. Ahora me voy y la cierro».

El «literato» ha contado una historia. Pero el «filósofo» ¿no debería también ser capaz de contar cómo ha llegado a su juego sutil de deducciones? Porque su pretensión de pensamiento libre y superior puede quedar en ridículo por su pretensión de no-lugar, su atopía, antes incluso de que empiece a trabajarlo la crítica de la ideo-

25. En alemán: *Tathandlung*. Cf. para la traducción de este difícil término al castellano Duque, 1998, 209 s., nota 400.

logía. En cambio, si emprende el relato, le puede pasar que éste, absorbiendo el contenido de la filosofía, la reduzca a él. Y es que un «texto» ¿no sabe más que su «autor»? De modo que, como ocurre en «Ante la ley», el cuento se convierte en el programa de la filosofía; y tanto ésta como la narración se anegan en el mismo hecho de la escritura, su deseo, su duelo interminable. Al final la pregunta que le responde al literato la historia que él ha escrito se la tiene que responder el filósofo narrando algo de su yo real, no el académico, es decir: narrando *su* lugar, su puerta ante la ley. Debe de ser lo que ha hecho Derrida en «Circonfession», compartiendo página con el «Derridabase» de Geoffrey Bennington[26]. La imaginación reclama contra Kant su derecho, tan primigenio como el del entendimiento.

VII

El tema de la imaginación en Kant y Heidegger ha sido retomado por Slavoj Žižek en contexto hegeliano, basándose en un pasaje de los apuntes que hizo Hegel para las clases sobre el «sistema de la ciencia» (1805-1806). Precisamente Žižek ha tomado del comienzo de los apuntes sobre la Filosofía del Espíritu el título «La noche del mundo» para la primera parte de su *El espinoso sujeto*[27], en el que comenta ese pasaje junto con una cita del Prólogo al Sistema de la Ciencia que Hegel añadió a la *Fenomenología del Espíritu*. En el primer texto la imaginación aparecería en su sentido heideggeriano, como la dinámica de un abismo constitutivo. Por el contrario el pasaje del Prólogo parece atribuir semejante función al entendimiento. ¿Tendríamos, entonces, una oscilación semejante a la que Heidegger creyó percibir en Kant? Reproduzco a continuación ambos pasajes con algo más de extensión que Žižek, para poder matizar el comentario:

26. El título del libro es *Jacques Derrida* y como autores figuran ambos (Derrida y Bennington, 1991). Derrida escribe en el tercio inferior de las páginas un largo soliloquio en referencia a san Agustín, cuya lectura acompaña los últimos días de la madre de Derrida, mientras Bennington explica en el cuerpo principal de la página los temas teóricos de la filosofía de Derrida.

27. Subtítulo: *El centro ausente de la ontología política* (Žižek, 2002b [¹2000]). El pasaje aducido por Žižek se encuentra en *Filosofía real* (Hegel, 1984), 154 s. La noche es una importante imagen del hegeliano «Sistema de la Ciencia», pese a que no suele ser considerada en los índices hegelianos; cf. mi explicación en *Filosofía real*, 427. Estos apuntes de Hegel anticipan la posterior *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pese a ciertas diferencias sistemáticas y a que, sobre todo, la *Ciencia de la Lógica* aún no estaba perfilada definitivamente.

«El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace* terrible*: a uno le cuelga delante la noche del mundo.*

»En esta noche se ha recogido lo que es. Pero también está sentado el movimiento de este poder: poder de extraer las imágenes de esta noche o de dejarlas caer en ella*. La imagen es plural: conlleva la forma[, es decir: el poder del yo, pero sólo] como determinidad y por tanto [consiste en] entes determinados, irreductibles: pluralidad en general [, abstracta, sin capacidad de síntesis. Ahora bien,] el yo es la forma no sólo como simple uno mismo, sino como movimiento, referencia [recíproca] entre las partes de la imagen, que sientan como propia la forma, [la]* referencia *[...]: [ésta es] un movimiento completamente distinto del del tiempo y el espacio, libre, subsistente con independencia de ese movimiento* que *[solamente]* es. Para sí *[la forma] es aquí el libre* albedrío *de deshacer imágenes y enlazarlas del modo más inconexo» (*Filosofía real*, 154 s.).*

«Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación previa, sino que constituyen el patrimonio inmediato de uno mismo. Es verdad que tal análisis sólo lleva a pensamientos *que son de por sí conocidos, determinaciones firmes e inertes. Pero esto mismo que se ha disgregado y convertido en irreal es un momento esencial, pues, si lo concreto es lo que se mueve, ello se debe exclusivamente a que se disgrega y se convierte en algo irreal. La capacidad de separar es la fuerza y la labor del* entendimiento*, del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata y no tiene nada de particular. Pero que lo accidental precisamente aislado de su contorno real —cuando es lo vinculado y sólo tiene realidad en su continuidad con otro—, alcance un ser determinado y libertad propia, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del puro yo. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso; y retener lo muerto, lo que requiere la mayor fuerza.*

*[...] El Espíritu sólo conquista su verdad a base de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. No es este poder como lo positivo que aparta la vista de lo negativo [...], sino que sólo es este poder a base de mirar cara a cara a lo negativo y de detenerse en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que lo convierte en ser: lo mismo que antes se ha llamado el sujeto» (*Fenomenología*, 23 s.).*

El primero de los dos textos, en el que ahora nos vamos a demorar, se halla en el contexto de una deducción ontológica de la inteligencia. En una de esas transiciones llamativas y problemáticas, como la que deduce de la pura Lógica —o «exposición de Dios como es en su esencia eterna, antes de la Creación»[28]— la naturaleza real por una especie de creación *ex nihilo*, Hegel pasa a deducir la Filosofía del Espíritu de la Filosofía de la naturaleza. Según Hegel el concepto del Espíritu se halla implícito en la muerte del animal, la cual, superando el espacio y tiempo de un cuerpo orgánico individual, lo integra en la generalidad de la especie[29]. El Espíritu comienza a *ser* en la SENSACIÓN, pero de una forma inerte; la generalidad, que caracteriza al Espíritu, es aún meramente el espacio abstracto en el que se dan las puntualidades simétricas de la atención (a que se reduce lo que se pueda llamar yo) y de lo percibido por ella. El Espíritu carece de otro *ser* que esa generalidad abstracta, el cajón vacío que todo lo contiene, el espacio newtoniano según Hegel (*Filosofía real*, 153).

Ahora bien, la generalidad del Espíritu es ya de suyo sintética y no meramente yuxtapositiva; por eso la sensación está englobada lógicamente en la INTUICIÓN. Se puede considerar la intuición el comienzo del Espíritu, pues coincide con lo que sería la plenitud del Absoluto, sólo que una vez producidas y reabsorbidas todas sus diferencias, como afirman expresa y matizadamente los párrafos finales de la *Fenomenología del Espíritu*. Precisamente por eso el comienzo no puede sino *ser* esa producción, aún sólo implícita en él. Ahora bien, el Espíritu es incompatible con la inercia y pasividad aparentes de la intuición, aún entregada al espacio y al tiempo como ocurre en la sensorialidad animal. Según Hegel, pues, lo distintivo del Espíri-

28. Introducción a la *Ciencia de la Lógica*.

29. Feuerbach recogió esta idea hegeliana proclamando que el hombre es el único animal capaz de situarse conscientemente a la altura de su especie, lo que constituye la razón. La versión humanista de Feuerbach no recoge la muerte como operadora de esa transición. Como según Hegel ninguna realidad, ni la humana, se halla en consonancia acabada con su concepto, toda realidad tiene que perecer. Cf. mi *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel* (Ripalda, 1993), 19, 26.

tu, incluso en este comienzo, sería la distancia frente a la pura receptividad sensible; o, dicho de otro modo, su receptividad está surcada de una cierta espontaneidad, primer trasunto de la negatividad, que Hegel llama IMAGINACIÓN.

Intuición e imaginación juntas son la IMAGEN. La imaginación corresponde a un *sí mismo* sin ser, anónimo; mientras que el *uno mismo* de la intuición, al trasuntar en él el sí mismo como espontaneidad, queda frente a él como algo inerte. Pero ambos son lo mismo en la imagen: el *ser* que definitivamente recapitula la primera plasmación, «en sí»[30], del Espíritu.

Sobre esta base comienza la sección «Noche de la custodia», a la que corresponde el párrafo «El hombre es esta noche...». El siguiente párrafo («En esta noche se ha recogido lo que es...»), también parcialmente citado por Žižek, completa el contexto. En este segundo párrafo se va condensando el para-sí como un «libre albedrío» en su doble vertiente, destructiva («deshacer imágenes») y constructiva («enlazarlas»), si bien el arbitrio sigue siendo precario («del modo más inconexo»).

El pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* aducido por Žižek cuadra, en efecto, con el de la *Filosofía real*[31]:

30. *In sich*: cerrada sobre sí, recapitulación de una fase dialéctica y germen de otra. Peter Sloterdijk, comentando el *In-sein* de *Ser y tiempo* (§ 12), hace lo que podría verse como un comentario ontogenético de todo este pasaje, en descripción de una capa primigenia de la existencia:

«Mi ser es aún una gravedad sin pliegue. Como una bola de negro basalto descanso en mí, fermentando en la noche pétrea de mi entorno. Y sin embargo, por lo que a mí respecta, ya tiene que haberse abierto en la masa oscura en la que vivo un presentimiento de diferencia. Si no fuera más que el negro de un basalto, ¿cómo podría ser que hubiera germinado en mí un vago sentimiento de estar (*In-sein*)? ¿A dónde apunta este presentimiento, esta turgencia en suspenso? Si mi negro se identificara sin sutura con la negrura absoluta del interior de la montaña eternamente muerta, ¿cómo es que en mí se mueve el latido inquieto y sobre éste, más dentro, el sordo golpe lejano? Si estuviera disuelto sin diferencia con la negra sustancia, ¿cómo podría entonces ni siquiera ser algo que presiente un espacio y en él empieza a extenderse?» (*Sphären*, I, 350 s. —cap. 5—).

De todos modos hay que insistir en que el ser en Hegel, a diferencia de Heidegger, no es ni plenitud ni intuitividad ni donación, sino el nivel lógico más pobre e inerte.

31. Ambos pasajes no tienen el mismo enfoque, pese a que me parezca oportuna su paralelización. El pasaje de la *Fenomenología* se refiere a su capítulo II, que trata de la formación de los conceptos: la generalidad inmediata de la certeza sensible se encuentra con que toda generalidad se disuelve en particularidades que a su vez son generalidades con distinta extensión, por las que se define. En cambio la *Filosofía real*, que, a diferencia de la *Fenomenología*, no es «experiencia de la conciencia», se centra en la deducción sistemática de las facultades, no en la experiencia cognitiva. Sin embargo, también esta deducción se limita a lo cognitivo (incluido en ello lo

> Descomponer una representación en sus elementos originarios equivale a retrotraerla a sus momentos, que, por lo menos, no poseen la forma de la representación previa, sino que constituyen el patrimonio inmediato de uno mismo.

Pongamos por «descomponer una representación» «descomponer una imagen». «La imagen es plural», decía la *Filosofía real*; y según la *Fenomenología del Espíritu* está hecha de elementos que «constituyen el patrimonio inmediato de [un] uno mismo»; su «forma», por tanto, no es «la forma de la representación previa» meramente sensorial, sino la que tienen en el uno mismo de la intuición ya tocado por el sí mismo.

> Es verdad que tal análisis sólo lleva a *pensamientos* que son de por sí conocidos, determinaciones firmes e inertes.

Se trata, en primer lugar, de «pensamientos» sin concepto, «determinaciones firmes e inertes» adquiridas pasivamente, como lo son en la *Filosofía real* las integradas en el uno mismo.

> Pero esto mismo que se ha disgregado y convertido en irreal es un momento esencial, pues, si lo concreto es lo que se mueve, ello se debe exclusivamente a que se disgrega y se convierte en algo irreal.

La *Fenomenología* se refiere directamente a la disgregación analítica de los conceptos en cuanto se quieren consolidar como referencia. La *Filosofía real*, en cambio, se refiere directamente a la danza incesante de las imágenes en descomposición y recomposición bajo el «poder» (ab-soluto —es decir, abstracto— lo llama la *Fenomenología*) de lo negativo. Este poder es también lo aludido a continuación:

> La capacidad de separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, del más grande y maravilloso de los poderes o, mejor dicho, del poder absoluto.

performativo), bajo exclusión de lo sensible, emocional, ambiental, precisamente en la fase más subjetual de la especulación hegeliana. Lo emocional, sensible, fantástico tiene incluso más lugar en la *Fenomenología del Espíritu*, si bien espontáneamente, como figuras del relato de la experiencia cognitiva. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en cambio, ha pergeñado una «antropología» específica (§§ 388-412); en ella hay también interesantes precisiones sobre la imaginación, la vigilia, el sueño, el hábito, que son pertinentes aquí.

Esta capacidad y este poder son los mismos de la «noche de la custodia», que en el esquema de la *Filosofía real* es también el entendimiento «de suyo»[32].

> El círculo que descansa cerrado en sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación inmediata y no tiene nada de particular.

En la *Filosofía real* el círculo sería la intuición, o bien una imagen aislada, cristalizada, la intuición como «uno mismo». También las líneas siguientes se adaptan a lo que es la noche de la custodia.

Las últimas líneas, desde «El Espíritu sólo conquista su verdad...», exceden del contexto inmediato de la noche de la custodia. Aun así, «el sujeto» surgirá en la *Filosofía real* a través de «lo negativo», pues esa noche no es sino la primera forma del «desgarramiento», «de lo negativo», «poder», «sujeto». La noche, en efecto, constituye el primer nivel dentro del entendimiento. Lo que separa a ambos es el penoso trabajo repetitivo de recuerdo (*Filosofía real*, 155) y memoria (158 s.), que va sustituyendo la receptividad externa por la atención a esa receptividad, el metadiscurso interno, por así decirlo, del Espíritu.

Mientras que Kant hacía de la imaginación y el entendimiento el principio de enlace de lo recibido sensorialmente, Hegel ve actuar en ellos una fuerza que en su operación sensorial se va desprendiendo de ella, la va atenuando hasta un fino resto supeditado a la autogénesis del sujeto. A eso llama el final del pasaje citado de la *Fenomenología* «demorarse» en lo negativo. Por tanto, a diferencia de Kant, Hegel no insiste tanto en el factor constructivo de la imaginación como en el factor reflexivo que conlleva implícitamente, primero sólo como «referencia», según dice el pasaje citado de la *Filosofía real*. La noche es horrible, delirante, pura locura, porque la fuerza de lo negativo *es* aún mínima y no puede reconocerse. El proceso de construcción de la negatividad según Hegel consistiría en ir superponiendo a lo sensorial una actividad oscura que lo va relativizando cada vez más, hasta tragárselo en la luz final, nuclear del Absoluto.

32. En la exposición hegeliana el entendimiento es, más que una facultad, una especie de compendio de facultades, a la vez que un escalón para otras, pues la deducción es ascendente y cumulativa, no analítico/yuxtapositiva. La *Enciclopedia* ha mantenido este esquema para la Psicología, entendida, según su etimología, como *lógos* de lo subjetivo y no su descripción o estudio científico en el sentido actual.

Se puede interpretar este proceso, según hace Žižek, como una construcción paranoica mediante generación de una formación sustitutiva frente a la realidad. En términos lacanianos, el universo simbólico así producido compensaría la inaccesibilidad de lo real. La normalidad sería una subespecie de la psicosis, Hegel el más normal de los psicóticos[33]. La imaginación, según interpretación de Žižek, sería la mediadora evanescente entre el estado de naturaleza y el estado de cultura, el paso necesario al *homo sapiens* entre animalidad y *lógos*, que Hegel llamó la muerte del animal, antes de que Freud lo llamara «pulsión de muerte»; también Kant había contrapuesto imperativo y salvajismo natural de lo humano.

Pero son estas contraposiciones lo que Hegel no acepta. Para él lo decisivo es el «poder» espontáneo que, precisamente tras la primera operación reflexiva de «referir», va debilitando la compacidad de lo recibido hasta sometérselo, apoderándose de lo supuestamente pasivo, dado:

> El objeto ha cobrado así en general la forma, la determinación de ser mío; y ahora, al ser *intuido* de nuevo, su *ser* ya no tiene ese puro significado del ser sino el de *suponer*: me es ya *conocido*, o lo *recuerdo*. [...]
>
> Este ser-*para-mí* que *añado* al objeto es esa noche, ese uno mismo en que hundí el objeto, ahora surgido, que es objeto para mí mismo; *su ser*, como este *ser-para-mí*, es determinadamente *interno*; y lo que tengo delante es la *síntesis* de ambos, *contenido* y *yo*. Pero con ello el *objeto* externo ha sido superado *él mismo*, [se ha convertido en] otro de lo que *él es*, ha caído bajo el dominio del mismo, ha perdido el significado de ser algo inmediato, autónomo. [...] se presenta como *signo*. [...] El contenido del objeto carece ya de libre valor propio, su ser es yo mismo (*Filosofía real*, 155 s.).

La fuerza oscura sale a la luz como *ser*, lo que parecía dado es *su* ser. Hegel no estaba dispuesto a recomponer la condición humana mediante un dualismo jerarquizado como el de Kant. Asumir la fuerza oscura constitutiva y lanzarse con ella a la historia fue la tarea que se propuso, de un optimismo por otra parte nada ingenuo, como muestra su enorme esfuerzo especulativo. Tampoco se conformó con invocar ese poder oscuro, directo, hecho ser en este comienzo del Espíritu que he analizado sumariamente. El trabajo reflexivo sobre él requería una elaboración a la altura de su potencia, que fue el pro-

33. Un libro de Žižek sobre Hegel se titula *El más sublime de los histéricos*, que citaré a continuación por la edición alemana: *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel* (Žižek, 1991).

yecto de su dialéctica. Transponiendo arriesgadamente en el estilo de Žižek, yo diría que para Hegel ni era concebible un más allá de lo simbólico ni lo simbólico era por sí mismo[34]. El lenguaje no era expresivo y antecedía al concepto, pues era el ser inmediato del poder del Espíritu y por tanto —aquí está la clave de la dialéctica— en el fondo ya no era intuitivo:

> Sólo en el nombre llega a superarse propiamente la *intuición*, lo animal y tiempo y espacio, [su] límite totalmente contraído en sí, aislado (*Filosofía real*, 157).

Lo simbólico no está dado ni adquirido. Es una tarea teórica y ética. Así interpreto el móvil de la operación especulativa hegeliana. Precisamente lo que me llama la atención en estas primeras operaciones de la Filosofía del Espíritu es la yuxtaposición de singular y general en todos sus pasajes. Lo singular, arbitrario, dado, especialmente el nombre, está subordinado, pero es indeducible. Este irreductible, por tanto, no se cierne simplemente fuera como un incalculable, sino que interviene normadamente en la deducción, más aún, la hace posible[35]. En el comienzo de la Filosofía del Espíritu es la repetición mecánica la operación fundamental del Espíritu; esa repetición va sobreponiéndose a lo repetido, condensándose a su costa, hasta convertirse ella en su propio objeto superior, libre[36].

Lo que, en el doble sentido althusseriano de *assujettir*, subjetiva y hegemoniza lo dado, «la *fuerza de poner nombre*», es también singular, pero no está dada, es pulsión de muerte como repetición y a la vez generalidad generadora que *es*; el significante no la constituye, ella lo toma. Ningún individuo, ningún pueblo, ninguna lengua, ninguna biblioteca[37] es capaz de estabilizar esa negatividad, que por eso se llama así.

34. Por esta afirmación comienza la especulación hegeliana desde su primera publicación, la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Es un punto de vista prefilosófico considerar que «lo Absoluto es la noche y la luz más joven que ella» (Hegel, 1990, 24).

35. Lo que Hegel no está en condiciones de pensar es que, como Heidegger le objetó, todo lo enunciado por él antes de deducir el nombre ya lo necesitaba.

36. Johannes Angermüller, en un texto aún inédito, me ha llamado la atención sobre el hecho de que también Judith Butler (1997) entiende la subjetivación como un proceso de repetición performativa. Lacan hablaría más bien de actos repetidos de exteriorización, insistiendo por su parte en la carencia como el motor de ellos, lo que, al menos en último término, me parece tan abstractamente compacto como el significante maestro.

37. Dice Fernando R. de la Flor, 1997, 112: «Muchos de los irónicos *ready mades* de quien fuera el proto-deslegitimador de la tradición artística clásica exhiben

No hay base estable, sustancial para la subjetividad, sólo constante destrucción productiva en el lenguaje conceptual de Hegel; o, en la imagen lacaniana, el bordado inacabable del deseo[38]. Éste es el punto del que arranca la dialéctica hegeliana, en el que gira o se gripa, se va por la tangente, hace operaciones y trampas; pero éstas no son fáciles. La filosofía de Hegel se presenta con una engañosa voz en *off*. Radicalmente, es una intervención que pretende crear su propio contexto, siguiendo el modelo que hemos visto en el momento inicial de la Filosofía del Espíritu. Ella es dialéctica en acto, cuenta implícitamente una historia que, indicando su lugar y su tiempo, a la vez permite situarse por encima de la narración. Y cuando trata de contarla explícitamente, es cuando se muestra más fascinante y vulnerable, como demuestra la crítica de Marx a la deducción del mayorazgo[39] o la recepción del tema del señor y el siervo entre Kojève y Fukuyama.

Tanto en la deducción del mayorazgo (*Filosofía del Derecho*, §§ 305 ss.) como en la del rey (§ 280) Hegel parte de una realidad dada y busca darle sentido. Su procedimiento es el juicio infinito o la identificación directa de una realidad contingente con la negatividad, del tipo de la unidad entre el significante y la «fuerza de poner nombre» que constituye el lenguaje[40]. La aplicación del juicio infinito en estos contextos menos justificados especulativamente puede

la pieza libro en la verdad elemental de su ser efímero: expuesto a las lluvias y a inclemencias atmosféricas, quemado, fajado, torturado, rescatado de los basureros de la ciudad, encontrado semienterrado en las bodegas o en el fondo de los arcones. Cuando aparece bajo el fantasma de un cadáver, se muestra entonces en toda su potencialidad alegórica. El libro, lo veremos, deviene de este modo emblema podrido del oro de los días. Ejemplifica el gasto temporal, la consumición del cuerpo en la vela de su consulta». Precisamente a Herder, quien había tenido que estudiar clandestinamente a la luz de una vela, le había horrorizado el espectáculo de la biblioteca, él identificado con un rincón polvoriento en ella. Este paso por la inanidad y la muerte es el «sacrificio especulativo» hegeliano, en la contemplación de cuya tragedia, una vez perdida la capacidad hegeliana de sentido, se demora extensamente De la Flor.

38. En este contexto teórico Laclau y Mouffe, 1985, hablan de una abertura constitutiva de las formaciones discursivas incompatible tanto con gramáticas trascendentales como con objetividades prediscursivas. (Tomo estas formulaciones de Angermüller, inédito.)

39. Me refiero al manuscrito de 1843 conocido como *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 2002). Como indica Juan Maraguat en su traducción (2005), el *Escrito sobre la reforma inglesa* critica en Inglaterra precisamente lo que la *Filosofía del Derecho* se creía obligada a defender en Prusia.

40. *Filosofía real*, 156. El juicio infinito lo explica Hegel expresamente en el capítulo dedicado al juicio en el tercer libro de la *Ciencia de la Lógica*.

parecer más bien un recurso *ad hoc* para acoplar la filosofía al lugar del filósofo. Pero es cierto que en la persona del rey, reducida a su formalidad extrema, se prescinde incluso de su capacidad personal. Su majestad es la del juicio infinito, pues hasta su ineptitud lo engrandece por contraste y muestra su poder. ¿Quién otro podría permitírselo? Es el poder histórico de una temible majestad real la que en este caso le sugiere a Hegel el juicio infinito; la dialéctica encuentra una correspondencia plausible a una estructura lógica, aunque parece como si la dedujera de ésta.

En la *Fenomenología del Espíritu* (193) el lenguaje vuelve a ser aducido como ejemplo de la lógica interna de la frenología, entonces de moda: la forma del cráneo es una realidad inerte, contrapuesta a la actuación del Espíritu que, se supone, la ha moldeado; es, pues, «la visible invisibilidad de su esencia». Precisamente esa inercia —como en el caso del rey— deriva su carácter sublime de la incongruencia, del hiato colosal con la libertad configuradora del Espíritu:

> […] es la misma conexión de lo elevado y lo bajo que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al combinar el órgano de su más alta perfección, el órgano de la procreación, con el órgano del mear (208).

Quien se quede en la representación, lo dado, lo «visible» de la «invisibilidad», sin percibir lo grandioso de esa creación paradójica, «la mea», dice Hegel a continuación con bastedad y propiedad alemanas. Lo mismo vale, por ejemplo, de quien venere directamente la figura personal de Napoleón sin comprender su contenido racional. Pero esa figura no es ya el mero ser de un juicio infinito, porque la fuerza de la negatividad no es del todo «invisible» en esa «visibilidad». Napoleón, «el alma del mundo a caballo» —como dice Hegel en carta a Niethammer del 18 de octubre de 1806— ¿tiene menos majestad que un rey? El empeño de la filosofía de Hegel ¿no es interiorizar esa sublime majestad en la operación filosófica?

Lo que Hegel deducía al comienzo de la Filosofía del Espíritu era el *concepto* del Espíritu, al que *corresponde* un determinado nivel de realidad, la mente inteligente. Las clases berlinesas de Lógica (*Enciclopedia*, § 24, apar. 2) han explicado con gran claridad el sentido de tal «correspondencia»: si la verdad, en vez de ser la adecuación entre intelecto y realidad, es «la adecuación de un contenido consigo mismo», nada hay, excepto Dios, que pudiera disfrutar de adecuación perfecta. La realidad difícilmente pondrá a prueba la

Lógica, toda vez que su verdad es siempre imperfecta frente a la suficiencia del «Dios antes de la creación del mundo». La pretensión dialéctica de incorporar lo singular normadamente no podía sino dejar fuera restos imposibles de fijar en lo sublime o de arrastrar en la forma de «correspondencia». Hegel los despreciaba ontológicamente. ¿No es plausible entonces un gradiente que llevara la «correspondencia» hacia formas intuitivas?

En un pasaje de las *Lecciones sobre Historia de la filosofía* (III, 481) Hegel vuelve a afirmar la paradoja de su dialéctica: el Espíritu «sólo se da contenido, plenitud mediante finitudes, singularidades, naderías de suyo y para sí». Pero a la vez una transposición secularizada de la teología clásica le permite dar sentido a su situación histórica situando esa paradoja en una serie ordenada de estadios. No voy a entrar en interpretaciones sobre las posibles dimensiones de su operación especulativa. Es difícil competir con el *Glas* de Derrida. Pero, en nuestro contexto inmediato, ¿no se podría decir que Hegel, en vez de «mearla» cediendo a la intuitividad vulgar, se vio a sí mismo explayándose genitalmente en una inmensa operación familiar para intuitivizar lo que no podía ser cerrado?

> El tiempo ha reclamado vida, espíritu. Ahora el Espíritu se ha recogido en la consciencia que es yo vacío, que sólo se da contenido, plenitud mediante finitudes, singularidades, naderías de suyo y para sí: y el siguiente estadio de esta realización inmanente de la consciencia de sí consiste en que el contenido se sepa de suyo mismo, un contenido que, transido por el Espíritu, sea un Espíritu consciente de sí, contenido espiritual o pleno.

Žižek ha elegido el Hegel menos intuitivo, el que da el nombre exacto y descarnado de un tema, cuando aún está implícito el cierre defensivo —si el nombre hace justicia a la operación hegeliana— que permite afrontar la cabeza de Medusa.

Una semana antes de morir casi de repente, el 7 de noviembre de 1831, Hegel concluye el Prólogo a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica* con una confesión que considero dramática[41]:

> El autor, a la vista de la magnitud de la tarea, tuvo que conformarse con lo que ha podido resultar bajo circunstancias impuestas externamente, así como por la inevitable distracción debida a la magni-

41. Cf. Ripalda, 1978, 35 s. Jacques D'Hondt ha venido publicando una serie de interesantes contextualizaciones, que se pueden considerar recogidas de algún modo en D'Hondt, 2002.

> tud y la complejidad de los intereses de su tiempo; más aún, bajo la duda de si el vocerío del día a día y la ensordecedora locuacidad de la ilusión[42] que se envanece de limitarse a ellas dejará todavía un espacio abierto para participar en la desapasionada quietud del conocimiento que se limita a pensar.

Hegel, el pensador excelso en lo universal, termina su vida contándonos su historia y dando su lugar, el que le hizo pensar y el que no le dejó hacerlo.

42. *Einbildung*. Se podría traducir asimismo como «fatuidad», «arrogancia», «fantasía». El nombre para «imaginación», al comienzo de la Filosofía del Espíritu, era *Einbildungskraft*.

Capítulo 5

CONSTITUCIÓN Y SUJETO POLÍTICO

I

Si nos atenemos a los escritos que nos han quedado de los años de universidad de Hegel (1788-1793), el influjo mayor perceptible en ellos es el de Herder[1]. Pero no es despreciable el de Kant. Entre los profesores de aquel seminario de Tubinga había eminentes kantianos (G. Storr) y antikantianos (J. F. Flatt), mientras que entre los tutores C. I. Diez representaba un kantianismo radical y políticamente revolucionario. Hegel no se interesó por el círculo que montaron sus amigos Hölderlin y Schelling para estudiar a Kant. Pero en 1793 Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Dos años después Hegel escribe su primer trabajo de cierta entidad, *La vida de Jesús*, un ejercicio de interpretación kantiana del Evangelio[2].

1. Cf. Ripalda, 1978, 174-178, 208 s. Para este capítulo me ha sido de especial importancia el consejo y la corrección del profesor de derecho constitucional José M.ª Ordóñez, quien me ha suministrado además textos suyos aún inéditos de un libro en preparación.

2. A la vez Schelling inicia su brillante carrera especulativa con un *Del yo como principio de la filosofía* que reivindica a Kant especulativamente contra los intentos de asimilarlo teológicamente. Hegel sigue teniendo poco interés especulativo por Kant, aunque evidentemente le interesa su lado cultural y político. La polémica especulativa con Kant no tiene lugar hasta los años 1801-1806 en Jena. El interés por Herder, en cambio, declinará pronto en Hegel, como ocurrió por otra parte en la opinión pública alemana.

Considero caducada la discusión sobre si Kant influyó en Hegel en la fase de Tubinga; cf. a este respecto Ripalda, 1978, 182, así como Finelli, 2000, 57-75.

Kant le había dado la espalda a la cultura de corte, clasicista, afrancesada, antipopular, invocando contra ella el universalismo. Veinte años más joven que él y discípulo suyo, Herder era aún más explícito en el rechazo de la cultura cortesana. Pero además aducía contra ella un lugar, el alemán, y un tiempo concreto —algo muy presente en los primeros escritos de Hegel—. Mientras que Kant propugnaba a nivel de principio la Ilustración, Herder fue uno de sus críticos más duros[3]. Herder pasó junto con Goethe en Fráncfort el *Sturm und Drang*, antes de que Goethe se apuntara al servicio del pequeño Estado autocrático de Sachsen-Weimar y se llevara consigo a su amigo Herder, ya una celebridad. Kant, tras una oscura carrera, se quedó en una universidad periférica. Kant postulaba el cosmopolitismo por encima de las diferencias, imposibles de elevar a razón. Herder, en cambio, postulaba lo que Isaiah Berlin ha llamado un «nacionalismo generalizado»[4]. Ambos se pueden ver como inspiradores de las Naciones Unidas. La ingenuidad mayor de Herder era su falta de dimensión política, que lo hizo utilizable por el nacionalsocialismo y por los nacionalismos afines. La ingenuidad de Kant consistió, en cambio, en no prever las hibridaciones posibles y pronto muy evidentes del principio universal emancipador, la razón, con los intereses más poderosos, precisamente debido a su generalidad formal («globalización»). Herder, que creía en un fondo positivo, unificador de la historia, suponía, como lo haría un siglo después Mazzini, que la concordia internacional se daría por el respeto recíproco sobre ese fondo de bondad divina. Kant, quien se planteaba expresamente «la paz perpetua» sobre el fondo de una «socialidad insociable»[5], consideraba que sólo una sociedad «cosmopolita» podría garantizar libertad, justicia y paz dentro y fuera de los Estados. Para ello, como en el caso de la razón práctica, construía una legalidad mimética de la legalidad científica para la historia única y lineal de los principios.

> Cada uno abusará de su libertad si a nadie tiene por encima que ejerza poder con arreglo a las leyes. El jefe supremo tiene que ser *justo por sí mismo* y, no obstante, un hombre. Así resulta que esta tarea es la más difícil de todas; como que su solución perfecta es imposible; con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho. Lo que nos ha im-

3. Pero también esta crítica, y a veces más bien anti-Ilustración, tenía su lugar en el ámbito ilustrado. En esto tengo una cierta diferencia de matiz con el estudio de Gonçal Mayos (2003), que me ha sido muy útil.

4. Citado por Mayos, *op. cit.*, 74.

5. «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en Kant, 1941, 46.

> puesto la Naturaleza es la aproximación a esta idea [...] hasta que, finalmente, en parte por un ordenamiento óptimo de la constitución civil interna, en parte por un acuerdo y legislación comunes, se consiga erigir un Estado que, análogo a un ser común civil, se pueda mantener a sí mismo como un *autómata*[6].

Kant, con la tradición más aparente de la Ilustración, identifica nación y Estado; y es que para él lo decisivo no es la solidaridad de una cultura, geografía o historia compartida, sino la dependencia de una misma legislación. Herder, en esto más cercano a Montesquieu, se interesa en cambio, ante todo, por esos aspectos que Kant desprecia; pero entonces es incapaz de relacionar consistentemente nación y Estado. Éste puede ser uno de los motivos que dan prioridad a Kant actualmente, pese a que el sujeto de la «socialidad insociable» no se puede ver ya simplemente como «hombres», sino como inmensas acumulaciones de poder carentes de subjetividad en el sentido kantiano y, por tanto, asimismo incapaces de justicia.

La razón, supuestamente universal, lo era todo en Kant; para Herder, en cambio, sucede otra cosa:

> El alma humana piensa con *palabras*. Mediante el lenguaje no sólo se exterioriza, sino que se caracteriza a sí misma y sus pensamientos. El lenguaje —afirma Leibniz— es el espejo del entendimiento humano [...] una fuente de sus conceptos, un instrumento de su razón, no sólo habitual, sino imprescindible. A través del lenguaje aprendemos a pensar[7].

Herder podía pensar la pluralidad; Kant no, precisamente porque establecía un corte radical entre el alma y el cuerpo, espíritu y naturaleza. Fuera de su horizonte estaba la importancia de la producción de lenguaje como condicionante de la razón (mucho más aún la producción industrial de opinión pública; esta misma apenas existía todavía). La polémica entre Kant y Herder sobre la posición erecta de los humanos es significativa. Todo está decidido previamente, vaya el cuerpo a cuatro patas o sobre dos pies; también el lenguaje es un recurso de la razón, que no la constituye; de modo que tanto su concreción como el hecho de su pluralidad son irrelevantes.

Kant postula una ética individual basada a la vez en el contrato hobbesiano de la socialidad insociable[8]. Este contrato deberá ser jus-

6. *Ibid.*, 51, 54.
7. «Metacrítica», en Herder, 1982, 372 s. Cit. por Mayos, *op. cit.*, 79.
8. «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en Kant, 1941, 49 s.

to y no dependerá sino del imperio de la ley asumido por todos. La libertad, lo inteligible, la razón práctica no puede sino llegar a constituir la segunda y verdadera naturaleza humana. Pero lo que Kant propone como solución en realidad es *el* problema. El «entusiasmo», una noción tan típica de aquel final de siglo, induce a Kant a un (des)mesurado optimismo, como a los jóvenes estudiantes del internado de Tubinga; la Revolución francesa será deplorable en su realidad concreta; pero muestra el «carácter moral» de la Humanidad. Edmund Burke sacará la conclusión contraria en sus célebres *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. De hecho, según *La paz perpetua*, tanto en la constitución racional de la sociedad como en la aquiescencia de los gobernantes al sublime planteamiento kantiano, la razón aparece también como cálculo de costes y beneficios. Ética y razón de Estado se solapan virtualmente y sólo el establecimiento de una dilación temporal permite mantener la hipótesis racional kantiana.

El cosmopolitismo kantiano es en realidad etnocéntrico y, más precisamente, eurocéntrico, pues impone su raciocinio abstracto y el rigor legal de su forma a un mundo de culturas incompatibles con él. Más aún, la identificación personal con el universal se cierra en un narcisismo infinito sobre sí misma; si se quedara sin sus principios éticos, el individuo ético se convertiría a sus propios ojos en un ser «despreciable» (*KrV*, A 828). Es significativo en el mismo libro de Mayos antes citado que un epígrafe (I.2.3.) se titule « Eurocentrismo *versus* nacionalismo generalizado», mientras que otro (III.1.4.) reza: «Cosmopolitismo o nacionalismo generalizado»: la posición de Herder no cambia de nombre —«nacionalismo generalizado»—, mientras que el cosmopolitismo kantiano es presentado directamente por Mayos en posición oscilante con el eurocentrismo. El eurocentrismo no tiene por qué ser el único etnocentrismo, miremos a Estados Unidos o a China. Pero el cosmopolitismo es la forma en la que estamos viviendo durante los últimos años el etnocentrismo europeo, o también: en que la periferia europea está viviendo el etnocentrismo de su centro.

Hay motivos para sospechar que la evocación de Kant en el segundo centenario de su muerte (2004) está sirviendo para eludir el etnocentrismo del universalismo «occidental» y para confundir la ética universal con la globalización y la razón de Estado. El momento parece propicio. No había oído tanta profesión de ética a la hora de condenar y criticar *a otros* como la que nos están multiplicando últimamente nuestros gobernantes; asombrosa, si no fuera por una repetición cotidiana que ya la hace normal y a nosotros escépticos

frente a ella. Una filosofía de los grandes principios se cierne sobre el discurso político actual. El origen de este patrocinio celestial procede seguramente de la época del fin de la guerra fría, cuando se derrumbó la Unión Soviética. Pero eso no podía ser sino una *belle époque* pasajera. Ahora los grandes principios planean llenos de crueldad y amenaza. Después de las leves interpretaciones de la filosofía en el ámbito postmoderno marcado por los Vattimo o Rorty para el consumidor de bienes postmaterialistas viene el momento de reducirlos, aún más democráticamente, a consignas para los grandes altavoces, cuyas bobinas, como es sabido, no toleran códigos demasiado complejos. Quizá sea la filosofía lo que ya resulta no sólo «sofisticado», sino anacrónico o pretenciosamente complicado. También la abstracción kantiana resulta inasequible sin simplificación y resumen. Lo importante de ella es hoy, más que su complejo contenido, más que la intervención que pretendió ser, algo que Kant consideró lo menos importante: su formulación, ahora descontextualizada y recontextualizada.

II

Si algo separa históricamente la problemática política de Hegel con respecto a Kant es la importancia del constitucionalismo. Éste, ciertamente, se hallaba implícito en Kant; pero la época de las guerras napoleónicas puso al orden del día, desde Cádiz a Estocolmo, el tema de la Constitución. Como Fernando VII en España, Federico Guillermo III de Prusia tuvo que prometer a la burguesía bajo la ocupación napoleónica una Constitución. Como él, no cumplió su promesa. Hegel aprovechó la ambigüedad del ínterin para exponer una filosofía del derecho que, apoyando al régimen vigente, dejaba abierta la puerta al constitucionalismo. Fue el cierre violento y definitivo de esa puerta al acceder al trono Federico Guillermo IV (1840) lo que en realidad acabó con la plausibilidad política del hegelianismo. De ahí surgieron entonces los «jóvenes hegelianos», el más notable de ellos Karl Marx.

El constitucionalismo se ha convertido en un distintivo de la democracia, y consecuentemente ha desbordado a la filosofía con su tecnicidad jurídica. Ello no obsta para que encierre y se valga de fundamentos y justificaciones entre filosóficas e ideológicas. Para un filósofo esta distinción entre filosofía e ideología seguramente es más importante que para los *media*. Hace poco le oí a un parlamentario socialista, conocido por su seriedad y honradez, hablar de la

Constitución como «las reglas del juego». No pude contenerme y, pese a sentirme algo pedante, le corregí: un mínimo de reflexividad conceptual al viejo estilo obliga a tener en cuenta que hay países con evidentes reglas de juego políticas, los cuales nunca han promulgado una Constitución, caso del Reino Unido. En otros casos la Constitución no ha sido, evidentemente, «las reglas del juego»; éste es el caso de la Alemania nazi, que conservó la Constitución de Weimar e incluso en ocasiones argumentó con ella para perseguir a los judíos contra el evidente propósito constituyente[9]. De Bolivia a España el uso recurrente a la «ingeniería jurídica» es demasiado evidente, cuando no basta con la ingeniería administrativa, de la que Alemania, por ejemplo, es un caso preclaro[10]. «Las reglas del juego» suelen ser implícitas; leyes de rango inferior, como la ley electoral, pueden prevalecer sobre el «ordenamiento» constitucional, unos aspectos se desarrollan mientras otros —como ha indicado Manuel Loff[11] sobre la organización autonómica de Portugal— quedan congelados o, por el contrario, se sobreacentúan, etcétera.

Por otra parte, una Ley fundamental no es lo mismo que una Constitución. Alemania tiene una Ley fundamental, que le fue impuesta por los vencedores occidentales. España tuvo bajo el franquismo sus «Leyes fundamentales». Y ya que se gusta de nombres pomposamente antiguos como «comicios», «urnas» y «carta magna», puede que esté bien pararse alguna vez a pensarlos un poco. El académico y «padre» de la Constitución española, don Gregorio Peces Barba, gusta de llamar a la Constitución española de 1978 nuestra Carta Magna. Éste es el nombre precisamente de la carta otorgada, es decir, de la concesión de derechos que hizo Juan sin Tierra, y quizá por eso el más adecuado para la «Constitución» española actual. Y es que el nombre de Constitución es dudoso, cuando no procede de una asamblea constituyente o ésta no tiene potestad autónoma para darse la Constitución, como fue el caso de la actual

9. Cf. Schröder, 2002.

10. Mientras escribo estas líneas, recibo una llamada de socorro de Oskar Negt, pidiendo ayuda contra la eliminación de la sociología en la Universidad de Hannover, basada en razones de ahorro presupuestario, pero plausiblemente por razones políticas frente a la tradición crítica de esa Facultad. La explicación que dio la ministra Ana Palacios de la retirada de subvención para el Festival de Londres de *La pelota vasca* de Medem es otro caso, como lo es el intento de cerrar *Gara*, atribuyéndole las deudas con la Seguridad Social de *Egin*.

11. En el seminario del Instituto Geronimo de Uztariz / Universidad Pública de Navarra, *Nacionalismo y Constitución en la Transición Española* (octubre de 2003). Varias veces cito con el mero nombre del autor intervenciones de este seminario aún inéditas.

Constitución española[12]. En este y otros casos es la misma elección del gremio constituyente la que plantea problemas, pues las Constituciones suelen responder a los intereses generales que dominan lo que se suele llamar la Constitución implícita o tácita, no a los intereses generales de la gente. Ésta ha sido desde el principio la gran quiebra del constitucionalismo liberal:

> A diferencia de la efervescencia participativa que precedió, por ejemplo, a la redacción de la Declaración de la Independencia de 1776, encomendada a Th. Jefferson, la Convención de Filadelfia reunió a una reducida élite de propietarios que, a puerta cerrada, diseñó un modelo de Constitución que permitía avanzar en la consecución de un mercado interno único a través de un régimen federal caracterizado por la presencia de un ejecutivo fuerte y por la concesión de garantías suficientes a las oligarquías de los Estados más pequeños. La Constitución de 1787 —que ni siquiera preveía en su redacción original una Carta de derechos— fue un reflejo bastante fiel de la teoría de los «frenos y contrapesos» de J. Madison, quien la entendía básicamente como un instrumento para contener el poder de las «facciones sociales» (no el de las económicas) y la «tiranía de las mayorías» (es decir, el papel del Congreso y la presión ciudadana sobre las legislaturas locales)[13].

El tema, por otra parte, no puede sino ser complejo. Una Constitución que pretenda ser la realización posible de la utopía política en cada caso, tampoco puede pretender un hegeliano «fin de la historia», como si de ahí en adelante se tratara de actualizar las posibilidades de ese momento feliz. Me parece significativo el intento de Jefferson de introducir el derecho a la rebelión, pese a su dificultad jurídica. Pero ni la Constitución más clásicamente liberal gusta del sujeto constituyente una vez constituido. Y sin embargo la apertura de un espacio político requiere un sujeto que nunca pueda convertirse simplemente en constituido y definitivo. Especialmente una línea clásica kantiano-hegeliana insistirá en la libertad «para» (no sólo «de») el sujeto político, por oposición a unas reglas sin sujeto. Hay que decir que el constitucionalismo europeo de la segunda mitad del siglo XX ha eliminado el problema, después de la crisis del sistema constitucional en los decenios anteriores: el sujeto constituyente ha pasado a ser un tema secundario frente a los problemas de legalización del sujeto constituido. Un refrendo de apoyo se ha convertido

12. Capella (ed.), 2003.
13. Pisarello, 2003, 14. Cf., en un contexto más preciso, Domènech, 2004, 59-73.

en costumbre, que sustituye al sujeto constituyente. La llamada Constitución implícita, el juego de fuerzas dominante, a la hora primero de plantear y luego de interpretar una Constitución, suele ser lo decisivo. Así la retórica constitucional española reduce el sujeto a un momento constituyente pasado, anterior; tan anterior como que la «indisoluble unidad» de la nación en realidad es una unidad de mercado: su Constitución real implícita. El «pueblo» del artículo 1.º de la Constitución española es a la vez sujeto proclamado —¿por quién?— de la Constitución y sujeto a la unidad de España, una unidad económica que estataliza un pluralismo neocorporativo[14].

III

Estamos acostumbrados a que el término «constitución» indique tanto la hechura o características de algo, por ejemplo de un país, como la ley de leyes que desde finales del siglo XVIII constituyó la innovación explosiva de las revoluciones norteamericana y francesa, y que en castellano se suele escribir con mayúscula. El mismo nombre era, en efecto, su argumento y exigencia principal: adecuar lo político a una realidad civil que hasta entonces no había disfrutado de reconocimiento como sustrato y sujeto de lo político[15]. En este segundo sentido la Constitución sería la expresión, garantía, intervención de futuro de un sujeto político activo, que no se limita a constatar lo existente, sino que interviene para reivindicar su protagonismo. Éste fue el sentido del constitucionalismo en Hegel... si se tiene en cuenta que ese protagonismo reconocía expresamente el derecho de lo existente; o, dicho de otro modo, que pretendía un nuevo equilibrio con la realidad asumible del viejo régimen. Si el constitucionalismo liberal esgrimió una retórica de principios revolucionarios, lo hizo para buscar más el acuerdo que la sustitución total del sistema anterior. Esto es una característica que introduce de salida el juego de los intereses y factibilidades en el discurso rectilíneo de los principios[16].

14. Artículos 2, 38 de la Constitución española. Cf. Ordóñez, 1984, 6.

15. En alemán ni siquiera se puede distinguir entre los dos sentidos aducidos de «constitución» mediante el uso de la mayúscula para el sentido más político, pues en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúscula.

16. En su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 2002) Marx reprocha aquí a la dialéctica hegeliana que las «correspondencias» que encuentra en la realidad para la estructura lógica están forzadas; Hegel jugaría con la indefinición concreta de las abstracciones para acomodarlas a realidades nada «racionales». El límite de la dialéctica estaría en su punto de partida abstracto, él mismo interesado y virtualmente mucho más concreto de lo que podía reconocer sistemáticamente; *El joven Hegel* de G. Lukács recogió expresamente esta problemática.

Las Constituciones actuales más bien parecen buscar ante todo garantías contra la gente; y la realidad civil con derecho a ser reconocida como sujeto político parece ser ante todo el mismo poder fáctico constituido previamente bajo otro estatus jurídico, con las cooptaciones y concesiones, eso sí, que haga precisa una nueva situación. En la Constitución española, por ejemplo, complejos articulados combinan «principios» genéricos de tipo kantiano con disposiciones vinculantes como la economía de mercado y la unidad nacional (de mercado); los «derechos» se interpretan por estas disposiciones. Ésta es también la opción que ha tomado claramente el proyecto de «Constitución» europea. Precisamente esas disposiciones «secundarias» frente a los «principios» sustentan permanentemente un estado de excepción virtual, mientras que cláusulas de revisión casi impracticables blindan estas Constituciones, como también prevé para sí el proyecto de Constitución europea.

En la Europa actualmente en fase constituyente el artículo 1.1 del proyecto de Constitución declara como su sujeto «la voluntad de los ciudadanos *y* de los Estados». Subrayo el «y», porque la formulación es evidentemente ambigua, salomónica la ha llamado Habermas[17]. La Constitución de Europa hasta ahora se puede decir que ha sido del tipo bismarckiano, en cuanto que la ha llevado a cabo el ejecutivo con mínima intervención parlamentaria y consultiva; introducir ahora a los ciudadanos en yuxtaposición con los Estados puede indicar, sí, un gesto, más que una voluntad, de superar esa situación de hecho; pero a la vez se asemeja, al menos, a un vidrioso compromiso. Así, para la toma de decisiones se contempla un porcentaje de voto ponderado entre los Estados (50%) y los ciudadanos (60%). La misma indecisión se refleja en el hecho de que la futura Constitución europea se presente no como tal Constitución, sino como «Tratado», puesto que, por ahora al menos, los Estados han sido su sujeto.

¿O no es indecisión, sino sustitución del sujeto constituyente por un refrendante? ¿Es que «Tratado» no es incompatible con «Constitución»? ¿No tienen ambos sujetos distintos, a saber: los Estados constituidos y los sujetos constituyentes? Con lo que «Tratado» sí es compatible es con la reformulación jurídica de algo ya cons-

17. Me refiero aquí y en otras ocasiones sin referencia expresa a la Semana de Pensamiento «Los caminos para una Europa unida y democrática», organizada por el Goethe Institut y el Círculo de Bellas Artes en Madrid (27-30 de octubre de 2003) y en la que Habermas dirigió un seminario, recién recibido el Premio Príncipe de Asturias.

tituido. Las altas tasas de abstención en las elecciones al Parlamento europeo, los repetidos NO en referéndum contra la presión de los gobiernos y los partidos mayoritarios, la indiferencia de la opinión pública frente al proceso de unión, sobre todo si se la compara con la movilización que se dio, *v. g.*, contra la intervención en Irak, dicen ya algo. Por cierto, el proyecto de la «Convención» europea habla de la paz como objetivo, mientras ratifica la pertenencia a la OTAN y se prepara la fuerza de intervención rápida europea. Es lógico que se excluya el rechazo explícito a la guerra, que sin embargo está recogido en la Constitución española de 1931 y en la italiana actual (aunque los bombardeos de Kosovo tuvieron su origen en Aviano como base de la OTAN). Llamativo es también el evidente predominio actual del ejecutivo y el peso específico que debería corresponder a un Parlamento europeo. Estados Unidos, por último, gran promotor del Mercado Común en sus inicios, pues le permitía optimizar sus inversiones a ambos lados del Rin, constituye actualmente un obstáculo mayor en el proceso de unificación política. Incluso, según el politólogo de la Universidad de Gießen Klaus Leggewie, la intervención en Irak tendría como uno de sus objetivos principales dividir a los países de la Unión Europea. ¿O más bien será impedir la absorción por el centro europeo de su periferia, que privaría a los Estados Unidos de acceso directo a ésta?

Según Habermas y Derrida, y ésta es una concepción dominante tanto en la izquierda como en la derecha alemana y francesa, no se puede seguir en la construcción europea sobre la base de ir creando los instrumentos de integración económica. Ésta, según Habermas, ya habría superado de hecho el nivel de una confederación de Estados soberanos. Por tanto es urgente afrontar su viabilidad política; para ello es preciso que los ciudadanos dispongan de valores y objetivos comunes[18]. El eje franco-alemán prevé incluso una Europa de diferentes velocidades —especialmente en política exterior y militar—, de modo que la colaboración intensificada requerida por un proyecto político tan ambicioso no produzca fracturas; la intervención norteamericana, con el Reino Unido, el Sur europeo y algunos

18. En el seminario de Madrid al que me he referido Habermas ha hablado de «integración» por los valores y de «gobernabilidad». Ambos términos me resultan ominosos para hablar de un sujeto político ciudadano; pero, además, la guía interna por la convicción me parece hallarse en el borde entre la histórica proclamación de publicidad burguesa y una política anacrónicamente kantiana. Lo que Habermas intenta, entonces, ¿sería introducir una cuña de auténtica espontaneidad política en la aplastante masa mediática? ¿Así precisamente?

países del Este, podría producirlas; pero ello podría darse también sin influjo externo.

Ciertamente, por debajo del tema político no se suele hacer referencia, tampoco Habermas, a que Europa ha perdido las plusvalías tecnológicas punteras, y la constitución de un gran espacio económico interior no hace sino compensar en la medida de lo posible la pérdida de hegemonía en el mercado global. El proyecto de la «Convención» europea habla de «alta competitividad» y de un «mercado libre y sin trabas». No es sino previsible que Europa, a la vez que rebaja su nivel interno de cohesión social, mantenga e intensifique sus políticas económicas catastróficas para los países secundarios y desprotegidos. Esto corrige también la pretensión de Habermas de que Europa siente un modelo alternativo de sociedad frente al aplastante unipolarismo de los Estados Unidos. Como si Europa no hubiera comprado su bienestar y su democracia al precio de expoliar al Tercer Mundo con unas políticas coloniales, luego postcoloniales, que la hegemonía norteamericana más bien contribuyó a liquidar en sus formas más visibles. Como Francia con «la cultura», ¿Alemania esgrimirá ahora la herencia ética kantiana para tratar de mantener una cierta hegemonía en su común decadencia? Las sospechas malévolas pueden quizá prescindir hasta cierto punto de la intención de algunos nobles predicadores, que la Iglesia siempre tuvo hasta en sus momentos más siniestros.

En todo caso, la debilidad del proyecto político europeo lo convierte en presa fácil de una extrema derecha que se puede reconocer en importantes aspectos de él y sólo está dispuesta a radicalizarlos contra él. No se ve así una posibilidad de integración normativa europea, ni siquiera del tipo etnocéntrico postulado por Habermas.

IV

A comienzos del verano de 2003 Habermas publicó en el gran diario conservador alemán *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un texto que asimismo firmó Jacques Derrida, sobre el futuro de Europa[19]. Reproduzco el comienzo:

> No deberíamos olvidar dos fechas: ni el día en el que los periódicos comunicaron para asombro de sus lectores la declaración de lealtad

19. Cito por la traducción, ligeramente modificada, en *Kulturchronik* 4/21 (Goethe Institut, Bonn, 2003), pp. 22-26. *El País* lo publicó el 4 de junio de 2003.

> con Bush a la que el Presidente del Consejo de Ministros de España había invitado a los gobiernos europeos partidarios de la guerra, a espaldas de sus colegas de la Unión Europea; ni tampoco el 15 de febrero de 2003, cuando las masas de manifestantes en Londres y Roma, en Madrid y Barcelona, en Berlín y París reaccionaron contra ese golpe de mano. La simultaneidad de estas impresionantes manifestaciones —las más grandes desde el final de la segunda guerra mundial— podría acceder a los libros de historia como signo del nacimiento de una *opinión pública* verdaderamente *europea*.
>
> Durante los meses de plomo anteriores al estallido de la guerra contra Irak una obscena «división del trabajo» había enardecido los sentimientos. La gran operación logística de la irrefrenable intervención militar y la febril actividad de las organizaciones de ayuda humanitaria encajaron entre sí con la perfecta precisión de una rueda dentada. El espectáculo se consumó también, impasible, ante las miradas de la población que —privada de toda iniciativa propia— sería su víctima. No hay duda alguna de que *la fuerza de los sentimientos comunes* ha puesto en pie a todos los ciudadanos europeos. Pero, al mismo tiempo, la guerra ha hecho que los europeos tomen conciencia del fracaso (largamente prefigurado) de su política exterior común. Al igual que en el resto del mundo, la descarada violación del derecho internacional ha desencadenado también en Europa una discusión sobre el futuro del ordenamiento internacional. Pero a nosotros nos han afectado más profundamente los argumentos que encierran desavenencia y desunión.

He subrayado en cada párrafo de Habermas las palabras que me parecen clave: *opinión pública europea* y *la fuerza de los sentimientos comunes*. Habermas habría encontrado al fin un sujeto civil para Europa basado en sentimientos comunes que, lejos de ser irracionales o meramente nacionales, constituirían el embrión de opinión pública para una nueva entidad política. ¿Existente? Al menos *in statu nascendi*, lo suficiente como para servir de guía, pues «han puesto en pie» a los europeos. Este sujeto civil se caracterizaría «por su individualismo, racionalismo y activismo» (p. 24), un *habitus* que compartiría con el ámbito noratlántico y Australia, y que procede de una raíz judeo-cristiana.

Me temo que no sea ésta la mejor presentación de un pluralismo democrático, sino de la exclusión social y política, *v. g.*, de la inmigración «distinta». El conservadurismo europeo ya ha sacado la conclusión de que Europa debe caracterizarse por el cristianismo. ¿Justificación previa de la agresión militar y económica como el supuesto «choque entre civilizaciones» que está recuperando en el ultraconservadurismo norteamericano lo peor de la herencia colonialista

europea? No voy a entrar a valorar estas arriesgadas formulaciones ni otras del mismo pasaje[20]. Lo que sí me interesa es notar la dirección en la que apuntan esas características del sujeto europeo *in statu nascendi*, a saber, al enérgico sujeto kantiano, individual y cosmopolita —máxime una vez que los «logros» de la cultura europea «se han expandido hacia otros continentes»— , adalid en virtud de ambas características del derecho internacional. Precisamente una característica, y mérito, de Europa sería que el *habitus* europeo va unido actualmente, tras una historia de guerra entre Estados, a «la autolimitación de la soberanía estatal». Por otra parte Europa representa un «apaciguamiento de las contradicciones sociales», una baja «tolerancia frente a la práctica de la violencia contra las personas» y una gran sensibilidad jurídica en el ámbito internacional, así como «el reconocimiento y aceptación de las diferencias». Se trata, en efecto, de un excelente punto de partida para compensar la prevalencia de la superpotencia norteamericana inspirando un orden cosmopolita basado en el derecho internacional.

Pero uno no tiene clara ni la eficacia ni la consistencia de esas virtudes europeas. Sobre todo cuando sigue diciendo que «el sistema de partidos surgido de la Revolución francesa [...] sólo en Europa [...] somete la patología social producida por la modernización capitalista a una permanente evaluación política» (p. 25). Ni la Revolución francesa es su único origen ni los partidos europeos —aparte de sus grandes diferencias nacionales— me parecen modélicos ni, sobre todo, se puede decir que sirvan para evaluar permanentemente de modo efectivo esos desastres que Habermas considera patologías del capitalismo. La crisis del Estado de bienestar no augura tampoco nada bueno. En medio de todo, como bien ha advertido Giddens, los Estados han sido los principales agentes de la globalización. La *égaliberté*, como la llama Étienne Balibar, no ha trascendido del ámbito estrictamente político, al que de hecho se ciñe Habemas en sus esperanzadas proyecciones. E incluso esta *égaliberté* está gravemente dañada tanto por su neocolonialismo como por su paleocolonialismo. La verdad del señor es su siervo, dijo Hegel[21].

20. *Ibid*., p. 24. Contra lo que dice ahí Habermas, ni el cristianismo ni la técnica ni las formas urbanas de vida son creación europea; también el nivel de secularización en la sociedad europea y sobre todo su evolución en un todo que se supone tan homogéneo me parecen más problemáticos de lo que quiere suponer Habermas.

21. *Fenomenología*, 119. O, como dijo Dionisio Inca Yupanqui en las Cortes de Cádiz: «Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre». Hegel vivió dramáticamente el saqueo por las tropas del país que había hecho la revolución; su jefe, Napoleón, había decretado cuatro años antes la restauración de la esclavitud... en las colonias

La normatividad política kantiana roza en las esquinas; pero tal vez el discurso habermasiano choca sobre todo en un punto hasta atascarse en él: la distancia que separa el Estado del ciudadano, si no es para integrar a éste en él. Habermas habla de los Estados europeos como «Estados nacionales» con «conciencia nacional», «lenguas nacionales, literaturas nacionales e historias nacionales»; y lo hace con reserva, pues esto «ha servido muchas veces de agente explosivo» (p. 24). Sin discutir por esto las razones históricas que los produjeron ni examinar la génesis de esos conflictos, lo que sí estaría claro para Habermas es que la mejor evolución nos encamina hacia el cosmopolitismo. Esta tesis de principios sin dialéctica prescinde desde su altura, primero, del hecho de que no todos los Estados europeos tienen ese nivel «nacional» de unidad lingüística, histórica y de conciencia; por el contrario, el Estado a menudo sigue aplicando todo su peso para lograr ese nivel de homogeneidad «nacional» contra la sociedad real[22]. El cosmopolitismo interno, por así decirlo, brilla por su ausencia. Y la tesis de que el cosmopolitismo desactiva esos conflictos locales no tiene en cuenta que quien dispone de lo general (tan identificable con lo imponible generalmente) no suele estar dispuesto a aceptar las limitaciones que requiere lo no generalizable (tan identificable con lo débil). Este problema se plantea tanto en el Estado europeo como en los Estados nacionales como en la cosmópolis.

Alexis de Tocqueville explicó en *La democracia en América* cómo el núcleo constituyente en Nueva Inglaterra lo formaron comunidades cuáqueras con hábitos de autogobierno anteriores a su declaración de independencia; la sociedad estaba más desarrollada que el Estado resultante. En cambio, la tradición europea, incluso la

del país de la *liberté* y la *égalité*. Mucho más tarde decía Ho Chi Minh: «Si se tiene la piel blanca, se es automáticamente un civilizador. Y cuando se es un civilizador, pueden cometerse los actos de un salvaje sin perder la categoría de civilizado. Todos los franceses llegan aquí con la idea de que los anamitas son sus inferiores y deben servirles como esclavos. Los tratan como a bestias que sólo pueden manejarse a palos. Habría que oír con qué estúpido desdén un francés de Indochina habla del 'hombre de piel amarilla'». (Debo estos datos a Casalla, 2003, 323, 354, 364.)

Me temo ver a Habermas en el papel —no querido— de mensajero del «centro» predicando en la periferia la ciudadanía abstracta de integración a pueblos que no son abstractos y que tienen poca oportunidad de ser ciudadanos. Precisamente la proliferación del término «ciudadano» en España va acompañada de un vacío semántico que tiene por referente la imputación externa, estética, imaginaria de ciudadanía, que a la vez reduce las personas a esa identidad irreal otorgada por el Estado. En este contexto la importación de Habermas es una operación interesada por parte de las élites políticas españolas y alemanas.

22. En este sentido habla Moulier Boutang, 2003, 18, de «pueblos minoritarios en los conjuntos nacionales 'logrados'».

inglesa —como se vio precisamente en la rebelión norteamericana— , por no hablar del centralismo borbónico en Francia y España, constituye un ejemplo de hiperestatalización[23]. Cuando ésta choca en su seno con resistencias autónomas —como se ve en el caso vasco—, el choque se resuelve violentamente. Pero, para Ulrich Beck, no se trata de construir una gran Europa de las naciones-Estado, sino una Europa de verdadera multiplicidad nacional. Los contenedores estatales, sean Gran Bretaña, Alemania (añadamos, aún más plausiblemente, España), hace tiempo, según Beck, que estarían vacíos. Entonces, ¿se trataría de hacer de Europa la gran unidad política de mercado en sustitución de las añejas unidades nacionales de mercado? En este sentido va claramente el proyecto de Constitución europea diseñado por Giscard d'Estaing, y las dificultades que ha encontrado no proceden precisamente del lado propuesto por Beck. Pero entonces también se esfumará la hermosa multiplicidad nacional a que Beck aspira.

Franco Baraudi ha apuntado a una construcción de Europa como una red de redes con geometría variable, regida por el privilegio de la minoría. «La minoría es la línea de fuga a lo largo de la cual una red crece, se desarrolla y deviene»:

> En la red todos son minoría, porque en un espacio indeterminado (o espacio en constante expansión) no es posible definir mayorías estables. Nadie puede mandar. Es necesario repensar de modo radical la democracia.
>
> [...]
>
> Democracia global no quiere decir suma planetaria de la voluntad general, sino reducción de los espacios de decisión, fractalización de la decisión política.
>
> Minúsculas comunidades tendrán que ser puestas en condiciones de autogobernarse como redes independientes, pero interconectadas, que costituyan la sociedad. El proceso constitucional europeo debe partir de una concepción fractal, reticular, menor de la voluntad general[24].

La exhortación de Berardi a una «Europa menor» puede ser tomada, más que como un programa concreto —demasiado limitado a un ideal político—, como una orientación contra la subordinación a la «generalidad» establecida y su hibridación con los intereses más

23. Así Yann Moulier Boutang, *op. cit.*, de quien tomo también la referencia a Tocqueville.

24. Berardi, 2003, 48 s. La referencia a U. Beck, 2003, 30.

fuertes. Lo más sugerente en ella es que enfoca la mirada hacia «particularismos» existentes en nuestras sociedades europeas, pero que, precisamente por ser tales, no disfrutan de reconocimiento. Él mismo, sin embargo, me parece plantear los «particularismos» de un modo demasiado general. En efecto, el problema de la legitimidad de lo no generalizable es insoluble a base de principios generales. El mismo imperativo categórico no puede ser interpretado como obediencia a una norma, sino como recurrente irrupción de lo incalculado e incalculable, si bien disciplinada por lo general[25]. En este punto Hegel, cuya teoría política interestatal del *bellum omnium* resulta inaceptable precisamente por haber naturalizado las entidades estatales, criticó sin embargo acertadamente el normativismo político kantiano, sacando las consecuencias del carácter necesariamente contingente de todo imperativo categórico. La misma fundación del Estado —sea nacional o europeo, como habría que decir en este contexto— es histórica, contingente, según Hegel obra de figuras históricas individuales.

Difícilmente podrán asumir la representación de esa microdinámica los partidos. Su pretensión de monopolizar la política y de reducirla al marco institucional, apoyada en el control mediático de la opinión pública, blinda la democracia institucional frente a su supuesta base ciudadana. Ni siquiera «izquierda» y «derecha» son opciones claras en el bipartidismo dominante. Al menos a la hora de discutir la Constitución europea, derecha e izquierda se reparten por igual entre las concepciones contrapuestas: la Democracia Cristiana alemana está por la unión fuerte junto con los socialdemócratas; el Partido Popular, en contra junto con el laborismo británico. Sobre todo, los partidos cada vez integran menos a una población que no representan, pues, invirtiendo el planteamiento kantiano, lo que tratan de mediar en lo fundamental no es la generalidad del Estado con los intereses de los ciudadanos, sino los *poderosos intereses* concretos que representan y por los que son apoyados, con los *débiles intereses* mayoritarios, mediante *la generalidad* del Estado. Esta inversión del planteamiento teórico kantiano representa la revancha del olvidado Mandeville, según el cual los únicos sujetos políticos eran los propietarios de deuda pública.

En cuanto a las irrupciones históricas, habrá que tener en cuenta la concreción no cosmopolita de los intereses, sobre todo por una razón: ninguna normativa universal será capaz de constituir un suje-

25. En este sentido insiste constantemente Derrida o, entre otros, Slavoj Žižek, cuyo *El espinoso sujeto* (Parte I) me parece especialmente contundente.

to político fuerte. El drama de Europa es que carece de capacidad para ello al menos sin una elaboración de su pasado mucho más autocrítica y des-etno-centrada; pero también sin una eliminación del tapón que representa su clase política, sin un protagonismo de sus pueblos, estén o no reconocidos estatalmente, convertidos en nación según entendió la Revolución francesa este término, arco iris de una pluralidad que ninguna concreción poderosa hibridada con la generalidad pueda hegemonizar. Eso sí sería un alivio explosivo del tremendo aparato de Estados europeos más o menos confortables, pero de los que vale lo que aprendimos un 11 de septiembre treinta años antes del único que ahora existe oficialmente (y casi setenta años antes en España). Por algo, tras la muerte de Allende, el partido comunista italiano propuso inmediatamente el «compromiso histórico». Habermas habla de una libre competencia entre ideas conservadoras, liberales y socialistas. Esa tolerancia sólo vale mientras no se toque algún círculo interno (no hablemos del núcleo) del poder existente. La corrupta democracia europea vale mientras no hay «dificultades». Pero el estado de excepción está siempre ahí de reserva, reconocido expresamente en no pocas Constituciones —española, francesa, alemana...— ; y los fascismos sólo parecen irrepetibles en cuanto preparación para una guerra intraeuropea; desde luego no fueron ninguna extravagancia de nuestro pasado.

El único problema de la Constitución europea es que asegure la gobernabilidad, el control, la representación de los intereses más fuertes, la rentabilidad del capital tan bien por lo menos como lo han hecho los Estados supuestamente nacionales. Lo demás son monsergas. Últimamente me ha asombrado el cinismo con que se acogen en círculos enterados las elucubraciones de teóricos de buena voluntad que ellos mismos promocionan.

Capítulo 6

LA PARADOJA DEL PLURALISMO Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Como vemos, la posteridad de Kant en la retórica política dominante no es sino un afluente secundario, refuncionalizado una vez convertido en doctrina y ésta en eslogan; como el cauce semiseco del *Chinatown* de Polanski, en que se ampara el desagüe oculto de miles de metros cúbicos. Pero la contraposición con otras posiciones teóricas de entonces puede devolver algo de relieve a la operación teórica de Kant y a la de sus oponentes, que, por otra parte, desde ahora tampoco lo parecen tanto. Tal es el caso de Herder. Para éste la asunción kantiana del esquema de la ley científica conllevaba un absolutismo del saber ético que resultaba despótico frente a lo irreductible a él. Quien «legisla» la ética «sabe» ya lo que hay que hacer y, lo que es peor, vincula a ello su propia estima. Pero, según Herder, sin tiempos y espacios concretos no hay ni saber ni ética[1]. Ésta es la base del pluralismo. En cambio, si alguien tiene elevada su posición a generalidad, ya no hay nada que discutir, su posición será absoluta. *Pluralismo* sólo puede significar para él *pluralidad* numérica de los iguales.

Seguramente en este momento universalidad de la ética y pluralismo son valores asumidos en abstracto por igual y en yuxtaposición, como si su contraste no hubiera constituido el núcleo de apasionadas discusiones como la que hubo entre Kant y Herder. Incluso en pleno auge del discurso ético universal dudo que alguna vez se haya hablado tanto de pluralismo; y quien más lo hace entre nosotros es el Estado: pluralismo, tolerancia, libertades, derechos huma-

1. Cf. Mayos, 2003, 72-77.

nos, democracia son su síndrome retórico favorito. Pero precisamente el Estado sólo sabe de lo general; como que, incluso si admite federalidades y descentralizaciones, ámbitos privados y espacios *sui generis*, tiene que reducirlo todo a generalidad jurídica. Ésta es la paradoja.

I

En la versión francesa, la que los jacobinos impusieron inspirándose en su particular Rousseau, el Estado centralista e interventor se ocupa del interés general de la *Nation*; para él el pueblo sólo existe como *citoyens* abstractos iguales ante la ley, por *sans-culottes* que sean, abocados —como Hegel subrayó oportunamente— a perder, si hace falta, vida y bienes por el interés general. Ciertamente, como se vio enseguida en las guerras napoleónicas, tras la derrota del jacobinismo, ese interés general *coincidía* con el de *una* nación particular (y tampoco Hegel fue más lejos en su concepción racional del Estado)[2].

En la versión, un siglo más vieja, de la *Glorious Revolution* la revolución la hicieron los propietarios, representados en el *Parliament*, contra el rey y los pobres. Con toda claridad en la versión cínica de Mandeville, el trabajo de los pobres es la fuente de la riqueza de un país; y son los propietarios quienes, elevando sus individualidades a la generalidad, propician en unión con su Estado la confianza y el consenso —por cierto, palabra favorita de la «Transición»— que requiere el mercado[3]. La ética individual será, así, la forma por excelencia de disciplinar los particularismos burgueses. El pluralismo será un *pluralismo de iguales*, la clase de los propietarios sin nación, en todo caso con imperio («nación», «nacionalismo» siguen siendo términos plebeyos y sospechosos en el ámbito anglosajón).

El Estado «anglosajón» se puede decir, por comparación con el «francés», que es un Estado menos integrador y más tenue; pero en él la paradoja del pluralismo no es menos fuerte. Y no lo es porque en el fondo la paradoja no proviene simplemente de la hipocresía,

2. Frente al idealismo nacional *y* cosmopolita de Mazzini, la afirmación exclusiva de particularidad en Maurras (dominante en la derecha española) alcanza su paroxismo imperialista en los fascismos. Cf. Ripalda, 1999.

3. Para Mandeville véase el excelente libro de Esther Pascual (2000). Cf. asimismo el clásico Hill, [2]1980.

hoy ya evidente, sino de la misma incapacidad para superarla. Como ha mostrado K. J. Arrow a propósito de la elección social, sobre la base de más de dos intereses particulares es imposible elevar una elección a generalidad[4]. Será por eso por lo que los sistemas parlamentarios liberales tienden al bipartidismo, que resuelve sus diferencias de intereses mediante el «consenso», es decir, por conjunción de intereses particulares más que por acuerdo general de principios o por argumentación racional. Las decisiones serán tomadas por atribución fáctica —no siempre plausible— de generalidad a una cúspide política, caracterizada por la profesionalización y la oligarquización. *Generalidad quiere decir* entonces no la dignidad de un principio de ética comunitaria ni siquiera la congruencia con el mercado como norma generalizadora, sino la *capacidad de imponerse* generalmente.

La tradición «anglo» ha llegado a admitir públicamente los *lobbies* en el juego parlamentario[5]. En cambio, la tradición francesa mantiene la pretensión exclusiva del principio general; pero ni su Estado escapa a la permeación por los intereses más fuertes ni a la identificación de la burocracia con lo general que ella administra. De este modo la paradoja del pluralismo adquiere su dimensión plena. La generalidad que *pretende* ser pluralista es abstracta y pública, mientras que su pluralismo *real* es concreto, pero oculto. Generalidad y pluralismo se suplantan recíprocamente; la abstracción representa intereses concretos que no confiesa y la concreción de los intereses se presenta como la abstracción que no es. Lo que le confiere a la autoridad estatal su (precaria) legitimidad no es su pretendida generalidad, sino el que todos los intereses confluyan de algún modo en el Estado y el que éste se presente como su compatibilizador. Apenas hay otra forma de distinguir de una mafia la estructura clientelista de los grandes partidos y la infiltración de los *lobbies* en el Estado que la estructura jurídico/burocrática, en la que viene a consistir la generalidad del Estado, y la plasmación militar/policial/judicial de su poder en anticipación de su *ultima ratio*, el estado de excepción, como dijo Carl Schmitt. En las democracias «occidentales» el estado de excepción ha dejado de ser una reserva de poder para ocasiones de crisis y se ha convertido en una duplicación cons-

4. Agradezco a José Angel Bergua la referencia a Arrow, 1994.

5. En la versión de la Constitución española el rey es un mediador último no «responsable», que dispone del estado de excepción y representa los grandes intereses sólo a nivel global e internacional. A nivel inmediatamente inferior, «la Moncloa» se ha convertido en un complejo directamente civil-económico, en una línea por lo demás claramente instalada en la Unión Europea.

tante de las Constituciones, con las que se hibrida en la cotidianidad, de modo que hay motivo para sospechar que la crisis prevista por el estado de excepción es ya innegablemente estructural[6]. Así que el mismo Estado deconstruye su generalidad de principio, abriéndose sin confesarlo a una pluralidad de intereses nada general contra la generalidad de los intereses. En principio todos los intereses cuentan algo; pero ni lo hacen por igual ni esta desigualdad requiere una deducción de principio.

Se ha dicho del fascismo que sólo su fachada era rígida y monumental, mientras que su interior era una lucha caótica de intereses. En este sentido habría sido el caso extremo, el estado de excepción total de las democracias occidentales. Por otra parte, el disciplinamiento militar de sus masas podría ser visto como otro caso extremo del disciplinamiento fabril/nacional/jerárquico/familiar/de género de la Europa y la Norteamérica taylorista y fordista, «sociales», pero puritanas y autoritarias. Este disciplinamiento a todos los niveles había sido caracterizado por Marx en *El 18 Brumario* (§ 7) como la reserva de lo *común* de una sociedad para convertirlo en algo *general* sustraído a la iniciativa de los individuos y encomendado al Estado; así el capital, la potencia social por antonomasia, la empresa del trabajador colectivo (*Manifiesto*, cap. II), le es sustraído en manos de un intermediario cuya misión es reducir la complejidad viva a generalidad inasequible.

No fue esta razón antiestatal de Marx la que prefirieron sus sucesores autorizados. En la Praga del 68 y en el Berlín del 89, pero también en las socialdemocracias occidentales, el fracaso de la compensación, ideológica o «social», del disciplinamiento efectivo enseñó extremamente el fracaso final de los movimientos de masas surgidos en el siglo XIX y organizados como anti-Estado. El objetivo de éstos había sido conquistar el aparato estatal, aunque con el propósito remoto de acabar con él. En todos los casos estos movimientos de masas —tanto comunistas como socialdemócratas— habían terminado integrándose en la lógica estatal y, por tanto, desprestigián-

6. Documentación detallada al respecto en Hernández, 2003. Como ha notado Agamben, 2003, Hitler no suprimió la Constitución de Weimar, sino que le añadió la suspensión de las garantías civiles (prevista por motivo de «terrorismo» en el art. 55 de nuestra Constitución). Este procedimiento de hibridación, más o menos limitado, como guerra interior, sería, junto con la militarización de la política exterior, el esquema característico de las democracias actuales. Las dos guerras mundiales acostumbraron a esta situación y la lucha contra el terrorismo justifica actualmente en los Estados Unidos situaciones de flagrante ilegalidad nacional e internacional, simbolizadas aterradoramente por el nombre de Guantánamo.

dose. Sólo en lugares periféricos como España, sometidos a una dictadura que posiblemente no llegaba a fascista por su incapacidad de convocatoria, duró hasta «la democracia» la clásica aparición clandestina de la revolución, reservada por entonces como revolución nacional a los antiguos países coloniales.

Es el derrumbe de una determinada generalidad disciplinadora en la sociedad lo que se percibe a mediados de los años sesenta del siglo XX, cuando la juventud privilegiada de los países desarrollados, especialmente en Estados Unidos, Francia, Alemania, Italia, irrumpe en la sociedad civil con propósitos y modos de actuación que enfrentan al generalismo estatal el particularismo y la espontaneidad. La nueva imagen de referencia serán las luchas anticolonialistas, no las revoluciones europeas. En vez de la representación democrática se imponen la participación directa y el asambleísmo, la autogestión, la descentralización y la militancia plural. Pluralismos y temas que ni los Estados habían considerado, constituyen las consignas innovadoras: feminismo, ecologismo, antimilitarismo, derechos civiles contra el racismo y la homofobia, hedonismo individual («droga», música, motorismo) y —concretamente en España— los nacionalismos periféricos, con especial incidencia en los idiomas minoritarios. Algunos de estos movimientos, como el feminismo desde las sufragistas o el antimilitarismo, especialmente entre algunos intelectuales o en el movimiento obrero, tenían un pasado sólido; pero alcanzan una dimensión nueva. La historia de los movimientos nacionales, sin duda la más compleja y larga, ha sido demonizada por la progresía, olvidando, primero, que la misma Revolución francesa fue una revolución nacional; pero además «es bien sabido que, en ausencia de un sentido relativamente robusto del *nosotros*, resulta harto problemático plantear desafíos sostenidos y sustanciales al sistema político-institucional»[7].

Una característica de esos movimientos, agudamente notada por Bergua, fue precisamente su actualismo antijerárquico: si la Iglesia prometía una vida mejor en el futuro, el Estado la suele prometer para después de cada elección, y la jerarquía política, como la religiosa, se basa precisamente en el control de esos tiempos. Los movimientos sociales, en cambio, quieren sus objetivos aquí y ahora, sin negociación ni dilación, con el derecho de su singularidad respectiva: los okupas toman los locales, los insumisos desertan, los objetores fiscales rehúsan el pago, los nacionalistas, incluso en cuanto no se agrupan alrededor de un anti-Estado, se independizan simbólica-

7. Casquette, 2003, 79.

mente aquí y ahora. Son subjetividades libres al estilo burgués que representaron Kant y Herder las que irrumpen una vez más dentro del mismo marco cívico al que los clásicos burgueses habían aspirado; es la microrrevolución en los intersticios que deja la declinación del cuerpo sociopolítico; o también se podría decir: es una repetición del propio cuerpo de significantes que lo altera[8].

Desde entonces, los movimientos civiles tienen encomendadas tareas que no habían sido reconocidas en el ámbito de lo político, pero tenían cabida en su esquema de significantes. Esto permitió en España, por ejemplo, integrarlos en el Estado, que se suponía había cambiado radicalmente, en vez de tomarlos como la base de una sociedad fuerte y autónoma. Ahora bien, distinguirse de la política y de sus formas de organización, a la vez que extenderse pluralistamente por la sociedad, son seguramente las dos direcciones en que operan los movimientos sociales; pero también les es fundamental la capacidad de interpretar e incorporar efectivamente, haciéndolos visibles, los resortes vitales de que se alimentan una sociedad y un Estado. En la tradición anglosajona siempre se ha tenido por normal e incluso imprescindible la participación cotidiana de los ciudadanos[9]. De hecho, la juventud que en los sesenta se erigió como actor social exclusivo, en los años sucesivos, a medida que se incorporaba a puestos clave en la sociedad y el aparato estatal, fue realizando una labor de persuasión en la sociedad y de negociación con las autoridades —los dos modos de proceder característicos de los movimientos civiles— que obligaron al Estado a ceder en una parte de su ocupación de la sociedad. La industria y el dinero han cedido mucho menos. Paradójicamente, ésta puede ser una razón que ha ayudado a olvidar la tradición marxista.

En esta constelación la generalidad del Estado ha derivado hacia un abstracto espacio newtoniano de los principios, en el que existen los Estados como astros contingentes, surgidos por razones históricas singulares en cada caso. Su legitimidad se basa en la proclamación de principios generales, en declaraciones de derechos universales y en una incipiente legalidad internacional de esos derechos. Los movimientos civiles podrán ser vistos entonces como el vínculo de unión entre ese espacio abstracto y los Estados concretos, e incluso

8. Éste es un procedimiento típico de la dialéctica hegeliana, asignado al momento reflexivo del para-sí. Cf. *Filosofía real*, 155, 158 s.; *Enciclopedia*, §§ 455, 463 s.

9. Interesantes a este respecto son las citas de John Stuart Mill que aduce J. Casquette en su artículo citado. En España se sigue suponiendo más bien —a veces se dice sin ambages— que esa participación consiste en el voto y en lo demás corresponde a las organizaciones integradas en el Estado.

des-construirlos y rearticularlos[10]. Es el camino que parecen seguir en este momento tras la fase revolucionaria de los sesenta.

II

No cabe duda del éxito logrado por los movimientos sociales de los años sesenta; la sociedad occidental ha cambiado y, aunque no se han logrado los objetivos deseados, los mismos Estados se han visto obligados a reconocerlos como problemas fundamentales, incluso apropiándoselos en forma de ministerios, como el de Medio Ambiente, y Direcciones Generales, como la de la Mujer. A su vez, los grandes movimientos sociales han cambiado asemejándose a su interlocutor estatal, incluso por el mero hecho de que sus fines hayan ido siendo reconocidos como generales y por lo tanto como civiles; los *media* han generado líderes carismáticos con capacidad de suplantar al movimiento que representan, la delegación ha ido creciendo con el éxito y las dimensiones organizativas, y se han desarrollado nuevas burocracias, con sus controladores de los ritmos y sus guardianes de la recta doctrina. Al final los Estados pueden ver en ellos complementos necesarios, indicadores sociales, correctores de políticas sectoriales, a la vez que los van asimilando e invadiendo parcialmente. En sus formas de manifestaciones autorizadas, huelgas de un día, acceso limitado a la opinión pública, consultas populares son fundamentalmente absorbibles en una democracia autoritaria. También la música, la moda, las drogas no tradicionales han encontrado nuevos campos de expansión en amplios sectores de la juventud que se afirman al margen de lo político. Las masas dejan de sustentar activamente un «orden» que, de todos modos, les permite espacios propios, mientras sean rentabilizables.

Sin embargo, entre tanto han ido ocurriendo otros cambios importantes. En los años sesenta no se había tratado sólo de una juventud que no estaba dispuesta a plegarse a sus 50 horas semanales de por vida, ni a comulgar con ruedas de molino, ni a contemplar pasi-

10. Como nota Albert Calinsoga, en la ONU ya se habla de que los pueblos indígenas del mundo «tienen el derecho de determinar libremente sus relaciones con los Estados», mientras que «los tratados, acuerdos y otros arreglos entre Estados y pueblos indígenas son materias propias del ámbito y de la responsabilidad internacional». También en los Estados Unidos se da un proceso de refederalización, que Clinton calificó de «laboratorios de democracia», aunque con sus minorías indias más bien se ha dado una regresión de soberanía en los últimos años: Calinsoga, 2001-2002, 328. En España todo esto ha venido sonando a música celestial.

vamente cómo otros pueblos luchaban por emanciparse de su «modernidad» impuesta —el detonante de la visita del Sha de Persia en Berlín el año 1967—, ni a permitir que se deterioraran las mismas bases ecológicas de su «calidad de vida» y la de todos. Lo que venía era una nueva revolución tecnológica, la que en vano había buscado el capital por el lado del complejo militar/industrial con la energía atómica; una revolución en la que eran vitales precisamente algunas de las cualidades de los rebeldes: flexibilidad, conocimiento, comunicación, iniciativa, fantasía. Se trataba de la revolución informática, surgida en la California de los sesenta y con ella de formas de producción menos tangibles, menos localizadas, volátiles incluso, entre las cuales ocupaban un lugar preferente las industrias de la información y la comunicación. Juntamente con ello el sector secundario de producción derivaba hacia una economía de servicios en la que la misma producción se entendía en una estrecha adaptación al cliente individualizado en sus ritmos y exigencias, a la vez que se deslocalizaba de los grandes centros industriales y sus instituciones. Pronto la reorientación hacia el capital financiero desplazaría la centralidad política de las luchas en el lugar de trabajo hacia instancias más globales, como mínimo de carácter estatal, a la vez que transformaba y ampliaba todo el marco social en que se producían. En la sociedad industrial clásica esto representaba cambios de una magnitud virtual quizás comparable a la de la generalización del trabajo asalariado (que, por otra parte, se estaba completando en la nueva situación). También *el Estado dejaba de definirse por la generalidad* inmanente *de sus fines* hegelianos, para pasar a mediar burocráticamente generalidades que le eran trascendentes con las situaciones complejas y singulares de una sociedad. Ahora el Estado debe hacer de puente burocrático-policial-mediático entre lo plural y singular de una parte y, de otra, entre sus subordinados y una hegemonía global de carácter militar, tecnológico y dinerario.

Antes, en la metrópoli, el universal absoluto que es el poder sobre la vida (la bomba atómica), la generalidad abstracta (el mercado), la generalidad efectiva (la producción de plusvalía), la estructura tecno-productiva que las sustentaba y la organización burocrática habían sido eficaces y se imponían. Pero el principio legitimador de la opinión pública, la adhesión positiva de las masas, estaba demasiado supeditado a la imposición ideológica de la guerra, la ocupación en Europa, la guerra fría. Ésa era su debilidad, que la resquebrajó, como se vio en el llamado 68, cuando entró en crisis por sus propias fuerzas emergentes. En cambio la revolución tecnológica ha logrado construir una opinión pública que está englobada ella mis-

ma en los procesos de producción de plusvalía, sometida a sus mismas operaciones gigantescas de concentración y a su hibridación con los poderes políticos, que ya no funcionan ni por Estados ni por bloques, sino sólo como administradores y mediadores locales de una red hegemonizada, pero sin centro absoluto. A fin de cuentas, conforme a la conocida tesis de A. Giddens, los mismos Estados han venido siendo actores y condición organizativa principal en el proceso de globalización ya desde el siglo XV. La masa de consumidores metropolitanos convertida en «omnívora»[11] es la subjetividad de masas que corresponde como un guante a esa gigantesca acumulación de poder. El poder militar, tecnológico, dinerario, mediático penetra así en la sociedad no sólo ocupando toda clase de funciones en ella, sino desfigurando su constitución y reduciéndola a la pasividad y la obediencia debida. La «dominación integral» ya no es cosa del colonialismo; se realiza sin «dominador» expreso en la misma metrópoli[12]. De hecho la aceptación del Estado en las sociedades metropolitanas no procede de un reconocimiento de principio, por «legitimidad», sino de un acuerdo tácito, que en politología se ha llegado a llamar explícitamente «aceptancia». Pero incluso esta «aceptancia» parece una denominación eufemística; el principio de representación, ya de por sí insuficiente, se hace irrelevante frente al de «gobernabilidad». La política se confunde con la policía; y el reconocimiento de la capacidad de ésta para mantener «el orden» se confunde con la legitimidad y se convierte en el modelo de la política internacional.

III

La paradoja del pluralismo no es sólo la paradoja de la generalidad. No es sólo que la generalidad del Estado esté subordinada a generalidades de rango superior al suyo, que la presionan, la vacían, la ponen a su servicio. Hay intereses particulares más globales, es decir, territorialmente más deslocalizados, más poderosos, que se imponen por *hibridación con lo general*. Lo incluyen todo; pero le imponen su integración desfiguradora. La capacidad de decidir los tipos de interés y cambio o de controlar el crédito es la generalidad más efectiva, administrada en grandes instituciones como el Fondo

11. Este término, acuñado para el contexto por Ramachandra Guha, lo tomo de Laguens, 2003, 95.

12. Tomo el término «dominación integral» de Casalla, 2003, 364.

Monetario Internacional, el Banco Mundial, el G-8 y reuniones de alto nivel blindadas frente al «público», que así es convertido en «privado» y desposeído de la generalidad ciudadana que le asignaba la teoría clásica. Es esa hibridación entre bastidores la que sustituye a la dialéctica como un transgénico maligno.

La defensa del pluralismo pasa, por tanto, por defender particularidades rebeldes, que luchan por su generalidad frente a la hibridación que las subordina y absorbe en el movimiento general hegemónico. Con ello se enfrenta directamente a la alianza de la generalidad imperial con los Estados contra las particularidades que se les resisten. En su forma más dialéctica, esta resistencia se basa en una reflexión sobre sí mismo del sistema de significantes aceptado. Pero hemos aprendido que esa reflexión no se sustenta a sí misma inmanentemente, como querría Hegel. Nos lo ha enseñado también la decadencia de los movimientos de masas tradicionales, basados en generalidades programáticas y organizativas, y el fracaso de los proyectos políticos surgidos en la agitación de los años sesenta y setenta. La contracción del Estado de bienestar en la metrópoli y el saqueo de la periferia se han conjugado con el ascenso de gobernantes de izquierdas y antiguos agitadores, que a lo sumo han administrado sociopolíticamente la destrucción del protagonismo obrero. El mismo crecimiento de la extrema derecha en Europa responde a análoga degradación de lo político en el extremo contrario a los movimientos civiles, el de la homogeneidad represiva, el *apartheid* declarado o no y la ciudadela Europa. De ésta lo peor sigue siendo su clase política a través de todas las metamorfosis desde el *Ancien Régime*. Dentro de ella la clase política española ha impuesto, respectivamente aceptado en «la izquierda» como el precio por su cooptación, un Estado arcaico, que sobrevive gracias a su incorporación dócil en el espacio geopolítico europeo como otro elemento inerte más[13].

En el espacio vaciado individualistamente de una ciudadanía sin Estado —y por consiguiente sin apenas la posibilidad de ser cívica a lo Rousseau—, en el lugar del máximo caos institucional de los grandes intereses servidos por los Estados —las grandes instituciones internacionales económicas y políticas— nuevos movimientos sociales globales antiglobalizadores escenifican contra esas institucio-

13. Del inédito de José Ángel Bergua antes citado, *Masculino-Femenino*, tomo la referencia a Baena, 1999, según el cual, si tomamos los políticos del tardofranquismo, de la Transición y de la primera etapa socialista, el 20% de los parlamentarios participaron en dos de los tres períodos, más de un 40% de los altos cargos franquistas siguieron en las dos etapas siguientes y muchos de ellos siguen en altos cargos de la industria y la economía. En este momento habría que añadir también a sus hijos.

nes protestas internamente híbridas —pues son antiglobalizadoras a un nivel global en la práctica abstracta— e hibridadas externamente con el aparato mediático, pues en lo fundamental son operaciones de opinión pública. Un pluralismo real lo tiene difícil en el nivel de degradación que ha sufrido la antigua sociedad civil bajo la presión hibridadora, niveladora, de un poder militar/económico/medial omnicomprensivo, hegemonizado, pero no simplemente impuesto por los Estados Unidos. En comparación con el 68 los movimientos actuales se han extendido al Tercer Mundo; pero sin saltar el abismo entre metrópoli y periferia más que en acciones relativamente puntuales y en espectáculos mediáticos. En la periferia, sí, pueden representar directamente *otra* política y ser por ello objeto directo de represión, o de «desestabilización», si logran acceder al campo de lo político[14]. En las metrópolis se han hecho menos contundentes, más fragmentados, con bajo perfil político, de horizonte intencional pluriinterpretable, con grados de compromiso limitados, vinculados a la vida cotidiana. Funcionan en redes con importantes rasgos de pluriinterpretabilidad, ya que en ellas coinciden iglesias, partidos (como la socialdemocracia con la tasa Tobin), grupos de acción directa, etc.; admiten militancias intermitentes y variadas; igual que su adversario, se extienden rizomáticamente en complejas proliferaciones a nivel mundial sin un centro físico ni teórico. La «acción directa» se apoya ahora en la acumulación de saber comunicado en redes que desarrolla una fuerza laboral postfordista; su debilidad reside, en cambio, en el carácter relativamente privilegiado y minoritario de esas redes. Grupos sociales muy importantes pueden no estar suficientemente estructurados o bien son objeto de olvido, marginación y represión expresa, como ocurre con la inmigración en Europa. Hoy el caso general de los movimientos civiles es que no se presenten como contrapoder de los excluidos, sino como discordancia de los incluidos e imprescindibles. De ahí también la importancia que cobra su actuación directa sobre la opinión pública y la pretensión constante, en pugna con el Estado, por acreditar su representatividad[15].

14. Cf. el estudio sobre la figura de Thomas Sankara en Burkina Faso (antes Alto Volta) de Ziegler, 1988.

15. Ángel Calle refiere en este contexto las repetidas iniciativas de consultas populares desde 1999, año en el que las protestas de Seattle sientan un hito mediático (Calle, 2003). Francisco Fernández Buey, por su parte, ha estudiado detenidamente la desobediencia civil (Fernández Buey, 2002). En mi opinión el Estado dispone de muchos medios para achicar este espacio, que, posiblemente, ha pasado a ser más marginal.

A este contexto pertenecen asimismo el voluntariado y las ONG, Greenpeace, la agricultura ecológica, organizaciones de autoayuda, movimientos por la paz y un largo etcétera, en el que por ejemplo habría que contar las rebeldías de consumidores frente a textiles fabricados en condiciones infrahumanas, contra el cruel cultivo de pieles de lujo o ante imposiciones comerciales como la de Microsoft en Internet o las grandes superficies comerciales[16]. En la dificultad de constituirse como espacios públicos efectivos, algunos movimientos, incluso, están entrando a formar parte del bloque desprestigiado de la política oficial, como es el caso de ONG cuya imbricación en la política exterior metropolitana ya es intuitiva. En cuanto a otra iniciativa en parte oficializada, la acción civil contra el racismo y la xenofobia, en correspondencia con la asistencia «humanitaria» —a veces tan temible— fuera de nuestras fronteras, sólo me parece seria si plantea tanto el tema de los derechos políticos concretos, sin los que no hay valores humanos genéricos, como el de nuestro mismo estilo de vida. En la película de José Luis Guerín *En construcción* (2000), el obrero palestino es el que representa la vitalidad democrática frente al obrero español (también inmigrado en Cataluña, pero más «de casa»); en México o en Ecuador los movimientos indígenas, en Brasil las iniciativas municipales y campesinas, están aglutinando movimientos de alternativa política con perspectiva global, que llegan a poner en cuestión el entramado institucional. Seguramente son las víctimas principales de la globalización el lugar por excelencia del potencial emancipador que Kant formuló conforme a la subjetividad burguesa; el de todos los que van siendo arrojados como despojos, uno a uno, a la playa final, que no es la del país de la abundancia prometida, sino de la carencia definitiva de necesidades, como ocurrió en la inmigración interior europea de la industrialización. Porque lo excluido puede ser no sólo carencia, olvido y miseria; la paradoja de que, a medida que crece la explotación, disminuye la lucha, puede invertirse en un momento, cuando millones de personas que sufren solas descubren juntas contra la pared a su enemigo[17].

En este sentido, Toni Negri ha apuntado en *Imperio* (2002) a que, una vez liquidado, o en trance de liquidación, el espacio político, la masa de poder representada por el capital mundializado y

16. A este nivel, que correspondería al de la ética cívica elemental, tengo la impresión de que habría mucho que aprender en España de cierta clase media norteamericana concernida con su papel de consumidor responsable.

17. Cf. Morán, 2003, 70, 76. Morán llama a las cárceles, acertadamente, «depósitos del dolor de los pobres» (42 s.).

administrada ya imperialmente carece virtualmente de espacios intermedios para amortiguar la presión de las masas. Cualquier acción social repercute en un problema político. La conclusión de Negri, pese a su persuasividad, me parece aventurada y discutible. Aventurada, porque supone, apoyándose en Spinoza, Foucault, Deleuze y Guattari, una compacidad ontológica de la masa semejante a la del sujeto proletario en Marx, sólo que naturalizada frente a su idealización por éste como virtual conciencia (de clase); ni la masa de los consumidores ni la desgraciada dispersión por el mundo de los sujetos *al* hambre y la guerra ofrecen la imagen del sujeto *de* la revolución, si no es por una fe a la altura del hermano Francisco, cuya evocación cierra el libro de Negri. Tampoco la dispersión de actitudes político-sociales en una sociedad muy pluralizada[18] y la descentración externalizada de los supuestos sujetos políticos ofrecen por ahora una imagen compatible con el optimismo de Negri. La misma complejidad del sistema basta para crear la inaccesibilidad política a las masas de un gobierno mundial que ni siquiera está institucionalizado más que fantasmalmente. Ese hiato es tan enorme como está generalmente internalizado y protege por sí mismo frente a las repercusiones de cualquier acción social.

Ahora bien, la debilidad de la administración general del mundo (por la Bomba, el dinero, los *media*) reside también en la distancia a la que se cierne sobre un mundo en constante cambio, al que controla más que dirige o genera. Seguramente se trata de hacer y pensar esto nuevo que está ocurriendo, que es producto singular en cada caso, en millones y millones de casos que somos también nosotros. Incluso si lo general nos parasita y nos vampiriza, sin embargo sólo puede vivir de sangre fresca. Éste podrá ser nuestro horror; pero más aún es también su pánico, no sólo el nuestro, pues no hay control definitivo si no es absoluto. Y tampoco los Estados pueden encerrarse en sus hábitos adquiridos sin poner en peligro su propia existencia, como está ocurriendo con el Estado español. El débil sistema de Estados periféricos —«sistema», porque son mantenidos sistemáticamente en su debilidad— es claramente incapaz de integrar

18. Me refiero al informe de Javier Elzo recogido en Bergua, 2002, 141 ss. Según este informe la mayoría de la juventud (por encima del 50%) está bien integrada en la sociedad; un porcentaje semejante, aunque no sea el mismo grupo exactamente, tiene una relación positiva con los movimientos sociales, si bien más de la mitad entre ellos apoyan movimientos sociales «integrados» en el orden establecido. La relación de los movimientos sociales con movimientos lúdicos vinculados a la vida cotidiana fue intensa, aunque desigual, en los sesenta. Actualmente esta relación directa se ha perdido.

poblaciones desamparadas frente al desmán metropolitano generalizado. La intervención militar «externa» es una necesidad permanente de las metrópolis, a la que se vuelven a apuntar expresamente Europa y Japón contra sus proclamados principios generales.

Si en un nuevo *Manifiesto* hubiera que señalar el fantasma contemporáneo que recorre el mundo, habría que decir probablemente que es el Terrorismo; y junto con él otros fantasmas subsidiarios, más o menos metafóricos y alegóricos, como el fascismo. Bin Laden está resultando desde luego más fantasmático que Karl Marx; pero sobre todo lo es porque ya ha sido hibridado desde la política y los media con *el* espectro, el más genuino e inasible: el «-ISMO» mismo, la acusación abstracta y general, flexible y reponible frente a lo singular, a lo no asimilable bajo las generalidades dominantes. Sólo que la noción «terrorismo», la sagrada Encarnación del «-ISMO» —como diría el Marx de *La Sagrada Familia*—, no es una noción desarrollada desde la disidencia, sino compuesta desde la dominancia, un concepto para todo, *fourre tout*, como dicen los franceses, que alcanzó su canonización oficial para uso de los *media* en aquella «guerra» de Argelia, cuyos coletazos aún siguen perturbando el sueño democrático francés. Tal vez haya otros fantasmas ocultos más poderosos, más fantasmáticos y reales, como la crisis económica siempre amenazante. La caída de la Unión Soviética pudo ser vista como el comienzo del fin para el «orden» mundial en que vivimos, partiendo de su eslabón débil. Pero en realidad ese eslabón débil somos todos nosotros, como lo fueron las masas en aquel caso. Y el espectro fundamental, el más temido, es todo lo excluido por el orden establecido, sea tiránico o democrático, político o social; temido por los poderes manifiestos, pero también por sus súbditos. Por eso los inmigrantes en un orden cerrado como el nuestro cristalizan el lugar de lo temido y odiado.

El nombre de «movimientos civiles» no es sino un recurso para nombrar esa abertura que caracteriza la democracia efectiva, no meramente institucional[19]. Esa abertura es lo representado por movimientos de masas conscientes de la generalidad que posee lo singular también en la débil declinación de los átomos sociales que una dinámica más fuerte, por dominante que sea, no consigue nunca dominar del todo.

19. Cf. para esta distinción el uso que hace Jacques Rancière (*La mésentente*) de *police* y *politique*.

IV

Parece como si los movimientos civiles se hubieran fraccionado en movimientos sociales reivindicativos cerrados en sí mismos y movimientos de carácter cívico, que inevitablemente tienen cada vez más como horizonte real y polémico la globalización capitalista. Considero un ejemplo extremo de los primeros el apoyo de grupos sociales específicos —gays, surfistas, chicanos—, homogeneizados políticamente en la mera yuxtaposición de sus intereses de grupo, a la candidatura neoliberal de Arnold Schwarzenegger en las últimas elecciones de California. Reproducen la desintegración de lo social en intereses particulares, la ley de la selva —que en la selva no es tan mala— y del *bellum omnium*, el mundo de miseria y violencia imparables, la utopía negativa real que es nuestro presente y que hace irrisoria, inverosímil toda utopía positiva, sobre todo tras la destrucción de sus últimos restos por ellos mismos.

Por el contrario, en cuanto los intereses particulares se encuentran y reconocen en otros, ellos mismos entran en el espacio propiamente civil, que es por definición supraindividual, cívico. Incluso, haciendo honor a una tópica en la que insiste Fredric Jameson[20], se proyectan en la utopía. La utopía, como dice mi amigo Ángel de Frutos, es un significante que rompe con el dominio del grupo de significantes «moderno», al que también pertenece «postmoderno». La libertad singular no se rige por lo dado, aunque no le pueda negar el reconocimiento, pues la constituye *también*. La libertad no es mundo inteligible frente al mundo sensible; es mundo sensible ella misma, y saberlo fue una clave de la dialéctica hegeliana. Utopía no es irrealidad.

Pero entonces la utopía es la dimensión real que da espacio y tiempo a un aquí y ahora. Las utopías clásicas no solían exponerse en los términos del presente de que procedían, querían ponerse en otro lugar, distinto de la cárcel napolitana de Campanella o de las *enclosures* inglesas de Moro, por ejemplo en una isla ignota del At-

20. Cf., *v. g.*, Jameson, 2002, 215. El enfoque de Jameson, pese a situarse en la tradición dialéctica, me parece más bien de tipo fenomenológico, orientado a la comprensión analítica de las componentes actuales de la utopía y a la elaboración de marcos conceptuales flexibles para ello. Así insiste en la satisfacción que produce la elaboración secundaria de las fantasías, en la presión del deseo y en la utilidad de la utopía para que nos demos cuenta de nuestra incapacidad de imaginarnos concretamente otro mundo distinto de éste («Utopia and Actually Existing Being», conferencia en la Universidad Complutense, 4 de diciembre de 2003). Mi interés aquí, en cambio, es situar la utopía en el contexto conceptual de la dialéctica.

lántico Sur. Pero una utopía que se entiende como la plena dimensión de un presente sin presencia a sí mismo es más bien utopismo sin utopía, es libertad concreta en condiciones de falta concreta de libertad. Sólo que «concreta» significa distinto en la utopía y en la brutalidad del presente; y este «distinto», lo que abre espacio y tiempo. «Las utopías vienen a nosotros como mensajes apenas perceptibles de un futuro que tal vez nunca llegue a existir»[21]. O de un pasado que nos pide nuestro común futuro con él, tal vez depositado como una semilla en nosotros.

Un movimiento social contra el capitalismo en general no sería nada; sus miembros tendrían que dispararse un tiro a la cabeza para, por lo menos, ir empezando por ahí. Por el contrario, un movimiento social dirigido exclusivamente a objetivos limitados es vacío políticamente. Precisamente entre las propuestas políticas postmodernas se encuentra la de priorizar la representación de intereses locales *como correctivo* a la globalización (A. Giddens); pero esa separación entre lo local y lo global ya conlleva que la instancia más poderosa, la global, eleve la política fuera del alcance de los «correctivos» locales. Así el nacionalsocialismo excluyó de lo político las relaciones de poder, especialmente las económicas; hoy también se excluye de lo político la economía por su majestad, como diría Kant, vestida de ciencia y tecnicidad; los malos tratos domésticos o incluso la corrupción pertenecen al campo de la moral; la tortura es cosa de derechos humanos; la nación, un tema folklórico y administrativo, apto para estampar su identidad en los land-rover de los guardias forestales (cf., si no, la *Enciclopedia Británica* bajo el término «Nation»); la agresión internacional resulta inevitable para mantener el orden en el mundo y «nuestro-modo-de-vida» y «nuestras libertades». La exclusión de lo político bajo capa de principios genéricos (la «mala abstracción», como decía Hegel) es la característica de la política postmoderna. *Cuando*, en cambio, inopinadamente, *surge en un punto concreto la generalidad prohibida, rompiendo el éter de la despolitización, se produce una resonancia política general* con todas las emergencias/resurgencias/insurgencias políticas, *que es el criterio de su veracidad.*

Un movimiento civil concreto que se problematice constantemente en la dimensión general que le da su carácter cívico plantea el tema de su realización junto con toda la sintaxis social que lo constituye, es decir, con lo civil en sentido análogo al de la rousseauniana voluntad general. Si lo general era para Aristóteles el lugar supe-

21. F. Jameson, «Utopia and Actually Existing Being», cit.

rior, si la abstracción, según él, acerca a lo divino, lo general sin trascendencia es la referencia horizontal que da su contenido a un punto, pero también aquello que lo supera en cada intervención singular: «singular», es decir, no meramente individual, no mero caso repetible indefinidamente en una estructura. Lo singular no es lo opuesto a la estructura, sino el acto que la refuncionaliza. Ése es el contenido de la utopía que las utopías clásicas tuvieron gran dificultad en incorporar expresamente.

Utopía quiere decir etimológicamente no-lugar y es, por tanto, una referencia espacial. La referencia espacial a un no-lugar sería inerte; la isla perdida de Moro o de Francis Bacon puede ser también el sueño del ególatra ambicioso que sueña con retirarse al paraíso después de destruir el mundo. Más bien se trata, al contrario, de que ningún lugar agota la carencia de (este) lugar deseada; pero sin un lugar en el que se plantee la utopía que lo supera, no hay utopía, sino, a lo sumo, milenarismo. Allí donde hay utopía, ésta no se realiza conforme a su pretensión global; pero produce efectos. Se traspone al futuro para poder seguir estando aquí; por eso la utopía se percibe, contra su etimología, como una proyección. Las utopías clásicas cierran el tiempo con ellas en un fin de la historia que sería el verdadero comienzo. En este sentido las Constituciones tratan de ser utópicas; ninguna Constitución se ve como temporal, pues al menos trata de regular las condiciones de su modificación y sustitución. Pero la utopía en sentido pleno es denuncia y es libertad en una imaginación que no se considera imaginaria, es irrupción de pasado y futuro en el presente. Su tiempo es complejo.

Tomemos el ejemplo de una utopía claramente desprestigiada, el comunismo. La indignación unánime de la población de la antigua República Democrática Alemana por el hecho de que «la policía del pueblo» (Volkspolizei) disparara contra la gente en los estertores del Régimen, se debía a la supuesta cercanía de esa policía a la gente. No hubo una amnistía general en favor de la reconciliación, los culpables fueron juzgados. En la Unión Soviética el nivel de cualificación, el papel de la mujer en la vida profesional y la asistencia social, por ejemplo, eran anticipaciones de lo querido también por los que murieron en la revolución y en las guerras por lograrlo. La utopía frenada, imposible, estaba sin embargo allí, como en otros países que habían tenido revolución, como en los movimientos civiles que se enfrentan a una globalización omnipotente. La utopía es una forma específica de dialéctica, que abre su contenido más allá de sus límites conceptuales.

Capítulo 7

ESPAÑA O LA ILUSTRACIÓN COMO PRETEXTO[1]

I. EL LARGO BRAZO DE LA HISTORIA

La utopía como lugar preciso, pero a la vez desdelimitado, es lo que de algún modo trató de pensar la dialéctica. Otra vez en el trasfondo mal iluminado de Hegel se vislumbra discutiendo al par Kant-Herder. Kant tomado por Hegel más en serio, Herder, de influjo más temprano, que luego quedó implícito, pero tal vez tanto más penetrante en algunos aspectos.

¿Cómo imaginar ese lugar implícito que guardó Herder en Hegel? Las contextualizaciones son siempre parciales por infinitas; pero, ya que son parciales, se puede recurrir al comienzo de la Filosofía del Espíritu, donde se supone que ocurre la afección más íntima y constitutiva: en la lengua. Todavía en el siglo en que nació Hegel se había considerado de mala educación incluso escribir la correspondencia privada en alemán. La recuperación de la lengua alemana como un idioma plenamente a la par del latín y del francés era algo reciente, que precedió al primer monumento del nacionalismo alemán, los *Discursos a la nación alemana* (1808) de Fichte. Herder, muerto cinco años antes, había sido muy importante en esta evolución. Su modo de entender la lengua, no el de Kant, ha sido determinante para Hegel. Tanto en la terminología como en la retó-

1. Además de a los profesores de la New York University que participaron en el seminario «La lengua española y sus fronteras» (El Escorial, 2001), y cuyos nombres, por tanto, aparecen citados sin indicación de obra, agradezco una serie de sugerencias y correcciones a Javier Rodríguez, Cristina Peretti y Jaime Pastor. En ese seminario expuse una primera versión de este capítulo.

rica Kant escribe un idioma repleto de cultismos y relativamente pobre en tropos. Hegel, por el contrario, considera que la lengua alemana es *su* lugar y que la filosofía, más que producir neologismos, debe vivir del lenguaje común. Como dicen las clases berlinesas de Historia de la filosofía (*Werke*, 20, 16 s.), «sólo se posee lo que se expresa en la lengua materna». De ahí, según Hegel, la grandeza de la literatura italiana entre Dante y Petrarca, de ahí el enorme efecto liberador de la Reforma contra el latín y la Escolástica. La famosa nota al final del capítulo I de la *Ciencia de la Lógica*, que encomia la capacidad especulativa de la lengua alemana, debe entenderse sobre el trasfondo de una estima aún reciente por el idioma alemán:

> [...] debería llamar la atención que una lengua haya llegado a utilizar una y la misma palabra para dos definiciones opuestas. Es un placer para el pensamiento especulativo encontrar en la lengua palabras que conllevan por sí mismas un significado especulativo; pues bien, la lengua alemana dispone de varias así. El doble sentido del latín *tollere* (famoso por el retruécano de Cicerón: *tollendum esse Octavium*) no alcanza tan lejos; su definición afirmativa se queda en elevar. [En cambio] algo sólo está superado [*aufgehoben*] en tanto en cuanto ha alcanzado la unidad con su opuesto; en este sentido más preciso, reflexivo, puede muy bien llamarse *momento*.

Incluso aquí, cuando Hegel utiliza un cultismo, lo ha reducido antes a una expresión más pregnante en la lengua materna. Lo que no hay en Hegel es la soberbia lingüística de Heidegger. No se trata de un tema celestial, porque la política está asomando la oreja desde el comienzo; y es que se trata de algo más que de la lengua como instrumento comunicativo de la razón mediante operaciones sensibles, según diría Kant. Según Hegel, habrá que pensar la paradoja de lo inteligible expresado por lo sensible, algo a lo que han dedicado mucha reflexión la Filosofía del Espíritu de 1805-1806 y la *Fenomenología del Espíritu*. Contra Herder, Hegel no tiene interés por la evolución de las lenguas; pero éstas, en sus particularidades, tienen derecho igual y directo como objetualización (sin presencia) del Espíritu (*Filosofía real*, 156). Una lengua es *mi* lugar ineludible.

Ahora bien, la adjudicación del hablante a *una* lengua materna ¿no resulta demasiado simple? Al menos en la gigantesca *Völkerwanderung* actual hay fidelidades e infidelidades lingüísticas múltiples, compartidas en mayor o menor grado. Y esto ocurre con creciente consciencia también en las naciones supuestamente «viejas» del ciertamente Viejo Continente. Por eso para mí escribir en castellano es

ya circunscribirme, recordando por ejemplo una grieta *euskaldun*, y a la vez atisbar una enorme extensión del castellano por el español diversificado de otros mundos, que incluso siguen produciendo otras denominaciones como «hispano»; es reescribir traumas y olvidos de dimensiones planetarias a la vez que íntimas, tanto que son irrecuperables, en los que una lengua vive con y contra otras lenguas sin inocencia ni posibilidad de aislarse, con oportunidades, inesperadas desde ella misma, de transgresión y aprendizaje. El castellano procede del latín, una lengua invasora, en el límite de lo *euskaldun*; y el período de máximo esplendor cultural en la Península, como puso de manifiesto Américo Castro, se hizo en árabe, hebreo, catalán y gallego en los siglos XII y XIII. La limpieza étnica en que se impuso definitivamente el castellano, el más fuerte militarmente contra los más fuertes culturalmente, ¿no lo condenaba ya al autismo, a garantizarse con filigrana retórica y dogmatismo semántico la represión de su abismo cainita?

Toda una historia trágica, que no es sólo de España y de Europa, está entrelazada en este idioma. América, el gran trauma continental de las mil *y una* lenguas en el origen de la Modernidad[2], es también para España un trauma disimulado en una actitud de olvido y desprecio. Es un peso que cuelga de los pies españoles enturbiando el pensamiento, como una especie de inconsciente denegado y efectivo. El mandamiento de no recordar gira bloqueado por debajo de todas las operaciones brillantes como su mismo núcleo desertizador, vacía la supuesta identidad nacional y la devora contra sí misma. Se proclama la homogeneidad cívica de la nueva Europa (Habermas) a la vez que se propone el cristianismo como seña de identidad (Aznar). La propuesta de Habermas recibe así la connotación hispánica de limpieza étnica interior, que ya se aplica en «la lucha contra el terrorismo» por los sucesores de la última «Cruzada» contra el periodismo en euskera.

Y sin embargo, ¿no debería estar aquí el resorte para salir de *este* monolingüismo? Recuerdo enseguida la belleza del mismo recurso que utilizaron Pío Baroja, intercalando versos vascos en sus novelas, y José M.ª Arguedas, intercalando en las suyas estrofas quechuas. Esta duplicación y reconciliación de las lenguas sólo se puede hacer en España como reparación vicaria de la ya imposible con el árabe y el hebreo, prohibidos otrora bajo pena de muerte, y también como tarea política de profunda reorientación y reestructuración política, exterior e interior. La quema de la biblioteca islámica de Granada

2. Cf. el fundamental capítulo III de Subirats, 2003.

debe ser pensada junto con la destrucción de los documentos aztecas y el exilio en masa de la intelectualidad española tras la guerra civil, con la persecución de las lenguas periféricas tras la «Cruzada» y la denegación durante la mayor parte del siglo XX de universidad pública en Euskal Herria.

¿Qué diremos al final? ¿Español? ¿O castellano? ¿Y el sefardí? ¿Se expulsó a judíos y moriscos? ¿O se expulsó a *españoles*? ¿O se les expulsó para disponer de ese nombre, para quitárselo? ¿Qué herencia pesada es ésa? ¿Creemos que escaparemos a ella, que la dejaremos atrás, mirando fijamente hacia delante, vistiéndonos de modernos y «ciudadanos»? Pues entonces esa herencia se repetirá en el nuevo escenario de nuevos modos. Y el cainismo se repetirá en nuestro interior no sólo en los perseguidores, sino en los perseguidos; porque la sangre de Caín que llevamos no ha dejado de rejuvenecerse.

¿Qué diremos al final? Digamos español. De todos modos, a mí, que lo tengo por mi principal lengua materna[3], ello me plantea algunas dificultades, porque en España hay al menos otras tres lenguas mayores que podrían llevar el nombre de españolas: el gallego, el catalán y el euskera. Y si ampliamos el horizonte, como es de rigor, al mundo de habla hispana, nos encontraremos con que el catalán quedó prácticamente perdido para América, pues el «Descubrimiento» lo hizo el reino de Castilla (la España de los Reyes Católicos era confederal). Por otra parte, *v. g.* en el Río de la Plata, «gallego» sigue siendo una designación metonímica para español, se mencione o no la lengua gallega como española. En cuanto a los apellidos de una serie de próceres y genocidas recientes de la llamada América Latina, su origen vasco es manifiesto. Y los flujos entre España y América ni son unidireccionales ni se limitan al marco del castellano evolucionado en las Américas. Así el renacimiento del euskera en Arantzazu a comienzos de los cincuenta, en una coyuntura sumamente represiva, sólo fue posible gracias a la diáspora vasca emigrada y exiliada en Latinoamérica. Como ha recordado Mario Casalla[4], la hispanofilia no sólo es una característica común a los próceres más «conservadores» de América y de España, sino que la conquista «marcó casi por igual a conquistadores y conquistados».

También en la discusión de la Constitución española de 1978 tuvo lugar un debate sobre la pertinencia de llamar al idioma oficial

3. Tengo que decirlo así, porque el español de mi infancia encerraba lugares ineludibles de cariño, juego y cotidianidad en euskera, que mis padres consideraban incorrecto extender más allá y que fuera de la familia fueron objeto de prohibiciones expresas.

4. Casalla, 2003, 426, 431.

«castellano» o «español». El bloque más nacionalista español, encabezado por el senador por designación real Camilo José Cela, defendió el nombre de «español», invocando entre otros argumentos el de que con ese nombre se conocía en América. No es arriesgado sospechar que en esa elección pesaba, con el recuerdo del imperio, la pretensión de hegemonizar desde España una lengua, que por lo demás, de aceptar su regionalización en diversas variantes americanas igualmente dignas, muy bien podía llamarse para España castellano, como en efecto quedó. En el fondo de la cuestión latía con fuerza indisimulable una pretensión de hegemonía del «castellano», tanto sobre las variantes americanas del español como sobre las otras lenguas peninsulares[5].

Y aquí viene a cuento la figura de un notable político de la I República, el krausista Francisco de Paula Canalejas, quien, a finales del siglo XIX, glosando seguramente una célebre frase de Napoleón, decía: «España, o será republicana y federal, o no será»[6].

España hoy en día no es republicana, si no es más bien en el sentido de Bush, ni federal, sino sólo descentralizada administrativamente y aun esto sin garantías jurídicas. Resulta preocupante que haya llegado a ser titular periodístico y tema político prioritario la defensa de la unidad española. España no es Quebec. ¿Qué está pasando entonces?

Como en otros países europeos, el momento de esplendor ha constituido en España una memoria histórica, una consciencia que no necesita ser reflexionada, pero que penetra activamente los comportamientos colectivos. En Francia será la *grandeur* de la *Nation* y de la monarquía absoluta, en Alemania la *Klassik* y la unificación bismarckiana, en Inglaterra la *Glorious Revolution* y la época victoriana, en Holanda la «guerra de los cien años» contra la corona española y el esplendor comercial de su imperio, en Italia la *Rinascita*,

5. Almudena Bergaretxe y José M.ª Ordóñez me han hecho notar que en Italia y Francia nuevos proyectos de ley lingüísticos buscan la «integración» de los inmigrantes mediante la marginalización de sus lenguas. Son conocidos los últimos intentos en Estados Unidos de establecer una hegemonía anglosajona dentro de su pluralidad étnica mediante la oficialidad exclusiva del inglés americano. El tema de la inmigración me parece un tema central de la democracia «occidental», que no está siendo tomado en serio por la «izquierda».

6. Debo esta cita a José Ignacio Lacasta. La sentencia de Napoleón es: «Dans cinquante ans, l'Europe sera républicaine ou cosaque». Marx utilizó esta sentencia en el § VII del *18 Brumario de Luis Bonaparte*, añadiendo que la burguesía francesa había resuelto el dilema con una «república cosaca»; en España la «solución» parece que ha sido el Estado monárquico de las autonomías. El mismo federalismo europeo bien pudiera quedar en un federalismo «feudal», como lo califica J. M.ª Ordóñez.

en Portugal la era de los navegantes, por decirlo todo apresuradamente. Esos momentos de esplendor, cuasifundacionales, son como el espejo positivo en que se seguirán mirando e incluso normativizando ciertos comportamientos colectivos. Pues bien, como ha mostrado impresionantemente Giorgina Dopico, el momento fundacional de la España moderna coincide con una limpieza étnica sin parangón, que determinó de una vez por todas cuál sería la España canónica tanto en la península como en ultramar. Este hecho, además, se ve agravado por dos circunstancias; la primera, que pertenece a su pasado, la segunda, que pertenece a su futuro.

Hacia el pasado, la leyenda de Covadonga oculta que todavía en el siglo XII España, para los cristianos del Norte, era idéntica con Al Ándalus, los árabes, los sucesores de los godos. Los márgenes septentrionales no habían sido integrados del todo por el reino de Toledo[7] y, cuando Tarik y Muza desembarcaron en Tarifa, el último rey godo, Don Rodrigo, se hallaba sitiando Pamplona. También la reconquista es un concepto tardío, que aún no valía cuando Fernando III el Santo conquistó Sevilla en alianza con el rey de Granada y, aún menos, cuando Alfonso VI se adueñó de Toledo, más por un pacto con la mayoría mozárabe de la ciudad, en la que él mismo tenía su palacio, que por conquista propiamente tal. Era la España árabe la que verdaderamente englobaba la pluralidad religiosa, lingüística, cultural e histórica de la Península[8]. Su eliminación proclamaba sangrientamente el proyecto moderno de otro país, basado en una reescritura de su propia historia mediante la repetición constante de su gesto fundacional.

Esta construcción paranoica de identidad ha seguido repitiendo fatalmente la negación de su excluido íntimo sin poder soldar un déficit criminal de origen. Erna van der Walde lo ha indicado en su examen de un legado colonial vinculado a «operaciones de inferiorización del otro, de barbarización de lo desconocido, de desprecio, de intolerancia, de violencia y de muerte». Pero esas operaciones

7. Contra la leyenda, cultivada por Ortega y Gasset, del reino visigodo como la cuna de España, y de Don Pelayo como representante de su legitimidad e iniciador de la Reconquista, ese reino prendió mal en el tejido social y no pudo integrarlo ni en extensión ni en profundidad. En lo lingüístico la primera obra conservada en romance, las *Homilies d'Organya*, está en catalán; le sigue en antigüedad el *Liber regum* (1200) en romance navarro. El emblemático *Poema del Cid* surgió primero (1207) en aragonés, antes de ser adaptado al castellano, cuyo florecimiento no se dio hasta los primeros impulsos renacentistas.

8. Cf. en este sentido, aún en la época del franquismo, Ubieto *et al*., [8]1971, 57-66, 153 s.

también se dan en la fallida absorción de Portugal y la marginalización de Galicia, en el aplastamiento militar de Cataluña y en la incomodidad con los vascos, creciente bajo el despotismo ilustrado, pero cuya ridiculización es de conocida prosapia cervantina[9] . La última repetición del falso origen, incapaz ya de sostenerse en la restauración borbónica, tuvo que recurrir a la dictadura bajo la imagen de una España y una Antiespaña, esta última englobando a los nacionalismos y regionalismos periféricos, desde Andalucía hasta Navarra; la primera, la España eterna, la de la Cruzada, se autodenominó «nacional», una vez más la verdadera y única[10]. Pero ¿fue ésta realmente la última repetición? Si la España democrática ha restaurado sólo verbalmente los derechos de sus perdedores y excluidos, ello se debe a que, en nombre de la reconciliación, ha conseguido no tener que afrontar el pasado de los vencedores. En España no ha habido *Vergangenheitsbewältigung* [superación del pasado], ex ministros de Franco han seguido activos en la política nombrando sus sucesores en el partido más importante del país; y la mayor parte de la izquierda se ha apuntado al gradualismo de lo permitido. España se considera hoy Primer Mundo porque aumenta su nivel de vida en medio de una despolitización y desmoralización generalizada. No es el momento de mirar al pasado, sino de apuntarse al nuevo horizonte europeo. En esto, el clima político español se parece al de Chequia o Polonia —me dicen mis amigos alemanes— mucho más de lo que aquí se querría aceptar[11].

II. MODERNIDAD Y ABSTRACCIÓN

Si la diacronía, la dimensión temporal, el largo brazo de la historia determina la vida política española como la condena a repetir los

9. Cf. Azurmendi, 1995.

10. Todo lo periférico fue eliminado o tuvo que esconderse. Entre los casos menos conocidos, aparte del caso catalán y vasco, cf. para Navarra Fagoaga, 2001. Para Galicia, la tesis doctoral en curso de Xosé Farruco Graña, *Ramón Piñeiro: unha filosofía do home*. Aita Barandiaran, conocido antropólogo vasco, tuvo que huir a Francia bajo la acusación ininteligible, si no es como la misma encarnación del mal, de «marxista judeo-masónico»; a su regreso del exilio enseñó durante nueve años en la Universidad del Opus Dei en Navarra. Yo mismo recuerdo de pequeño las inscripciones que hacían referencia a «las hordas marxo-separatistas»; el término «hordas» excluye, en genuina tradición hispánica, de la misma humanidad.

11. También Jacques Derrida en un escrito reciente, *Sur parole*, traducido por C. Peretti y F. Vidarte (Derrida, 2001, 44), asocia expresamente con «los países del Este» a «Sudamérica, España, Grecia o Sudáfrica».

síntomas de un rechazo, de una exclusión íntima hasta la propia destrucción, que ya es amenaza real, la sincronía, el contexto actual, acoge esa diacronía en el marco de una Europa en decadencia política y económica; decadencia política tras la pérdida de los imperios coloniales y dos guerras mundiales aniquiladoras que han dado lugar a nuevas hegemonías; decadencia económica al perder el control financiero y tecnológico de las mayores plusvalías, así como una pérdida progresiva de mercados exteriores, que se trata de compensar con la creación de un gran mercado interior. Junto con esta decadencia va una derechización y reducción de las tradiciones revolucionarias fundadoras de las grandes naciones. España tiene la oportunidad de integrarse ahora en la «modernización»[12] conservadora de Europa por el lado peor tanto de España como de Europa.

Sin embargo, cuando recuerdo lecturas infantiles como *El tesoro de la juventud* o los números de *Blanco y Negro* de comienzos del siglo XX, aquella España me parece de una modernidad incompleta pero real, e incluso más cerca de la posición metropolitana de lo que está ahora. Entre tanto se pasó años escuchando, por ejemplo de Unamuno, que era diferente y mirando hacia un pasado estilizado retóricamente. Algunos decenios fueron de la negación más acérrima y cerril de la modernidad por parte de Ejército, Iglesia y Estado. Ahora, en cambio, se cree radicalmente moderna, como por arte de magia, sus gobernantes europedos, el ejército del viejo general «humanitario» y sin «mili», la Iglesia discretamente democrática, tenemos prensa libre, televisión privada y sociedad de consumo. En cuanto a la fiesta nacional, coincidente con el Día de la Hispanidad[13], no es sólo un relicto del franquismo, sino la digna ornamentación de la nueva penetración del capital español en Latinoamérica (un nombre discutible, pero que en España aún se sustituye por Iberoamérica e incluso por Hispanoamérica). Y el Estado, integrado en Europa, no sólo ha dejado de ser el de los «nacionales», sino que, olvidado su derecho a la diferencia, se declara cosmopolita y regido por principios generales, pre-políticos, éticos, que él trata de incorporar ejemplarmente, a ejemplo de la metrópoli norteamericana. También en

12. «Modernización» quiere decir ya predominantemente cambio tecnológico y adaptación. Se es moderno porque se viene después, no por un propósito de emancipación, hace tiempo desenganchada de la modernidad.

13. Además coincide con el día de la Guardia Civil y con el de la Virgen aragonesa de que se apropió el fascismo español, se celebra con un fastuoso desfile para exhibición del carácter militar de la monarquía y seguramente el nombre de «relicto» que le doy a continuación es algo débil para esa ostentación de poder «tradicional».

esto la discursividad abstracta de la modernidad encuentra en él su máxima expresión.

Esta modernidad, ciertamente, no deja de suscitar la crítica. Pero esto, me apresuro a decirlo, no puede ser de otro modo, toda vez que la crítica forma parte constituyente de la modernidad y, en España, de la estética. Por eso la mía es algo dubitativa; demasiado bien veo cómo la crítica es algo no sólo asimilable, sino favorable a que las cosas se corrijan lo suficiente como para poder seguir siendo las mismas. Se supone que la crítica dispone de una distancia con lo criticado; pero nadie es capaz de sondear esa distancia y de evitar la repetición, oculta o manifiesta, de lo que rechaza. La revolución supone la ruptura radical; pero tanto la Revolución francesa como la soviética, por citar dos ejemplos insignes, conllevaron continuidades al menos tan importantes como esa ruptura. Por eso los trucos no están de más a la hora de tomar precauciones con la propia crítica.

En este caso se me ha ocurrido valerme de nuestro calendario, que, como es sabido, está sufriendo una metamorfosis moderna: la vida de Jesús y de los santos está cediendo el paso al día del sida, de la mujer trabajadora, del niño maltratado, del libro, del padre —y de la madre, faltaba más—, de los enamorados, etc., etc. También la cultura está ocupada por centenarios, como, en este año[14], por el de Verdi o, equiparado a gloria de la cultura española, el de Joaquín Rodrigo. A mí, la verdad es que me gusta que me den el año hecho, como me gusta la televisión; encuentro cómodo que otros piensen por mí teniendo en cuenta todos los parámetros, la oportunidad comercial de una fiesta, su ejemplaridad ética o política, los muchos ámbitos de la vida que no soy capaz de abarcar por mí mismo. Sólo hay dos cosas que me desagradan algo en este asunto: la primera es que el nuevo santoral reclama más devoción, más entusiasmo que el antiguo; la segunda, que adolece de poca imaginación; ¿por qué, por ejemplo, hay que celebrar siempre nacimiento o/y muerte del hombre célebre como en una postura burocrática de registro civil? Así que yo he decidido este año celebrar por mi cuenta mi propio centenario, hacerlo conforme a mi supuesta especialidad académica y utilizarlo para un crítica algo conservadora, tomando pie de una modernidad temprana, más dubitativa y menos consolidada que la actual, eso sí, europea. Así que voy a entrar a la crítica dentro de los hábitos admitidos, pero de ladillo y un poco trastabillado.

14. Este texto fue escrito el año 2001.

Pues bien, hace doscientos años leía su tesis doctoral y a la vez se habilitaba como profesor el joven Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel. Ningún hito más plausible para establecer su centenario que la incorporación a la universidad de quien sería un típico profesor universitario. Aunque Hegel aún era por completo un *vir obscurus*, la tesis no era ni lo primero que había escrito ni siquiera lo primero que había publicado. Por ejemplo, un año antes había escrito en cierta *Revista crítica de la filosofía*, que publicaba junto con su amigo Schelling, un largo artículo, más bien un opúsculo de cien páginas, cuyo final voy a traducir lo más literal e inteligiblemente que pueda, pues creo que no está traducido al castellano. El título es también arcaicamente largo: *Sobre los enfoques científicos del Derecho natural, así como sobre su lugar en la filosofía práctica y su relación con el Derecho positivo*. Hegel buscaba para la política una nueva forma que tuviera sentido, es decir, que no estuviera dada por la costumbre, la rutina, lo que hay, sino por la razón. Ésta era la cuestión para una joven burguesía *sui generis*. Lukács recordó en *Goethe y su tiempo* por qué el protagonista de la novela de Goethe *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* se quería dedicar al teatro: ya que sólo los nobles tenían personalidad política, sólo ellos existían realmente como personas; a él sólo le quedaba hacerse la ilusión en el teatro de que era alguien[15]. Interesante para nuestra sociedad de consumo, ¿no es así?

Para Hegel la nueva política con pleno sentido racional sería la «figura absoluta» del «Espíritu». ¿Por qué hablaba Hegel de «Espíritu» y no simplemente de «Razón»? Porque, como veremos enseguida, la razón ilustrada, aunque necesaria como ariete contra la fortaleza del Antiguo Régimen, era demasiado abstracta para constituir una realidad distinta, nueva; negaba más que proponía, destruía más que construía. Escribía Hegel:

> [...] la filosofía no puede refugiarse ni en la vaguedad del cosmopolitismo ni en la vaciedad de los derechos humanos, como tampoco en las vacuidades análogas de un Estado de los pueblos o de una ciudadanía del mundo. Estas abstracciones y formalismos no son sino justamente lo contrario de la vitalidad política, y a fuer de protestantes y revolucionarias, se oponen radicalmente al individuo.

15. Con ello Goethe radicalizaba una posición de Christian Garve, quien veía en el teatro el procedimiento que tenía la plebe para penetrar en algo tan inaccesible para ella como la vida de los grandes (Ripalda, 1978, 62). Habermas, [5]1971, 25, 28, cf. 144-150, recogió al parecer la idea de Lukács sin citarlo; de hecho Lukács fue más utilizado que citado en la Alemania Federal de la guerra fría, a la vez que terminó siendo un marginado en la otra Alemania.

Comenzando por la primera frase, «cosmopolitismo», «Estado de los pueblos» y «ciudadanía del mundo» se ven hoy estrechamente unidos a «los derechos humanos». Ahora bien, éstos, o se practican y se hacen practicar por doquier, o no son creíbles, como es el caso con Israel e Irak, con los inmigrantes en la fortaleza Europa o con los países dictatoriales que nos suministran mano de obra barata y lugares de inversión sin competencia. En este sentido la crítica de Hegel seguiría siendo plausible hoy en día, si bien Kant o Fichte no habrían dejado de notar que el progreso moral, en cuya vía se encuentra la humanidad, requiere su tiempo y paciencia. Pero lo chocante en la crítica de Hegel, al menos a primera vista, es que se aplica en cualquier caso al mismo ideal de los derechos humanos. *La paz perpetua* de Kant es aludida directamente como ilusión. Y no parece nada descabellada la intuición hegeliana de que el ideal era demasiado abstracto como para poder hegemonizar sus pretendidas instituciones. Organización Mundial del Comercio, Fondo Monetario Internacional, Grupo de los 7, Banco Mundial: como en la Unión Europea, se trata ante todo de dinero y poder. El Tribunal de la Haya (no reconocido en repetidas ocasiones por los Estados Unidos), la Comisión de los Derechos Humanos en la ONU (de la que han sido excluidos los Estados Unidos) parecen acercarse más a una efectividad de los Derechos Humanos; pero ahí empieza verdaderamente el problema, pues, como ha dicho Ralf Dahrendorf, el poder se sitúa tranquilamente, cuando hace falta, por encima del derecho y la norma abstracta carece de poder coercitivo (luego no hay derecho). También la «comunidad internacional» es una noción eufemística... La Unión Europea nunca ha estado por los derechos humanos, y el Consejo de Europa, que sí los propugna expresamente, está desprestigiado por su admisión de países en los que se vulneran sistemáticamente (y no hay que irse hasta Georgia para buscarlos)[16].

«Abstracciones y formalismos», «protestantes y revolucionarios» son las nociones de la segunda frase, también algo inesperada desde la perspectiva hoy dominante. En 1785, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant había rechazado tajantemente el derecho natural, pues el único fundamento posible del derecho sería la razón, no la naturaleza. En la tradición protestante la naturaleza está

16. El mismo proyecto marco de la Comisión Europea (noviembre 2001) para definir comunitariamente el terrorismo está orientado contra la oposición política interna, poniendo a las instituciones (nacionales e internacionales) democráticas (o parademocráticas, como el FMI o la OMC) por encima de los valores que supuestamente representaron en la fase anterior del liberalismo político. Cf. Boumedienne *et. al*., 2001.

irremediablemente caída en el pecado y, siguiendo a Melanchton, sólo una razón iluminada por la gracia —dos instancias que la *Aufklärung* escolástica acerca— es capaz de guiar la acción. Así interpreto esta mención hegeliana del protestantismo como correspondencia religiosa a una interioridad abstracta incapaz de reconocer la realidad. Ahora bien, en 1797, en la *Metafísica de las costumbres*, Kant parece aceptar el derecho natural, al menos en cuanto lo identifica con el derecho racional. Sistemáticamente se podrá interpretar este cambio en clave de evolución de la doctrina, coherencia, perfeccionamiento o corrección. Pero los historiadores, aunque sea de la filosofía, tendemos a ser más maliciosos y, si bien a veces nos pasamos de listos, buscamos también en los márgenes del texto filosófico injerencias y distorsiones, cuando no elementos más centrales. En este caso la historia truena; porque ¿qué había ocurrido entre ambos textos kantianos? Nada menos que la Revolución francesa[17]. El derecho racional, lejos de seguir en el limbo de la abstracción, habría generado su propia realidad, una nueva naturaleza; o la racionalidad se habría impuesto en la realidad. Con ello el antes abstracto derecho racional se habría vuelto concreto históricamente y estaría libre de la crítica de Hegel.

Sin embargo, Hegel escribe su crítica tres años después de la *Metafísica de las costumbres* y sus motivos de objeción no se han agotado. Más aún, su crítica parece coincidir con la crítica conservadora de la escuela histórica del derecho, que, a raíz de la revolución, sostendría que las leyes deben regirse por la tradición y los usos aceptados, no por diseños racionales más o menos artificiosos. Edmund Burke fue quien en sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia* (1790) defendió con más talento la causa de la reacción antirrevolucionaria: frente a las consecuencias catastróficas que trae la destrucción de la realidad existente en nombre de una razón abstracta que invoca el contrato social o el estado de naturaleza, Burke proponía el consenso concreto, los hábitos adquiridos, la forma de vida establecida. La argumentación de Burke tenía un lado débil, pues *v. g.* el carácter ficcional tanto del estado de naturaleza como del contrato social eran desde hacía tiempo un tópico de la Ilustración; más bien, diría yo, se trataba de una escena originaria en el sentido freudiano que de una base deductiva. La razón ilustrada no era tan ingenua con respecto a sus propios límites[18]. En cambio el lado fuerte de la argumentación de Burke residía en su carácter de argumento *ad hominem*, pues los mismos revolucionarios se creían los realizadores de

17. Cf. Jaeschke, 2000.
18. Cf. a este respecto Bobbio, 1989, 377-406.

un proyecto puramente racional, la transposición viva de las ideas de Rousseau. Ésta era también la visión dominante de la *Révolution* entre los ilustrados alemanes, incluido Hegel, pese a su simpatía por el *14 Juillet*. De ahí el lugar negativo que ocupa en el texto que estamos viendo el adjetivo «revolucionario». Sin embargo, esa conciencia de los revolucionarios era tan ilusoria como lo puede haber sido cualquier ideología, su fantasía, que diría Lacan. La revolución se hizo por más motivos que los de sus idealistas promotores, y así lo notaron entonces periodistas competentes como el corresponsal de la *Berlinische Monatsschrift* en París, quien pronosticó el estallido de la revolución en los meses previos siguiendo la evolución de la deuda pública. Y desde luego la revolución se hizo con contenidos y condiciones de posibilidad que no tenían mucho que ver con los ideales, lo mismo que sus resultados fueron evidentemente imprevisibles. Tampoco la posición de Burke se basaba exactamente en el respeto genérico por la experiencia histórica y las realidades existentes contra los principios abstractos. Lo que en realidad defendía Burke contra una *Révolution* que, en nombre de los principios, se pretendía de los *sansculottes*, era la *Glorious Revolution* de un siglo antes en Inglaterra, una revolución del Parlamento, de los «derechos», es decir, de los ricos, que se realizó expresamente en detrimento de los pobres[19].

La crítica de Hegel a Kant sería que la realidad no puede ser deducida ni guiada desde una razón abstracta —sea de los principios, sea de los derechos—, sino que la misma razón debe ser concreta, la realidad (que importa) debe estar contenida en la razón y debe poder ser desplegada desde ella dialécticamente. Pero precisamente por eso tampoco podía estar de acuerdo con una justificación de la realidad por el mero hecho de su existencia, como pretendía Burke. Hegel coincide con Kant en que, una vez que sólo la razón es relevante, nada externo a ella ES efectivamente. No hay márgenes al texto racional, sólo la pura barbarie, la agitación[20] —hoy diríamos el terrorismo—, el caos, la miseria: postura hoy tan compartida, aunque, a diferencia de Hegel y Kant, se rehúye la definición de lo «racional». Si bien la razón no se impone de golpe, su progreso es infinito, asintótico, se puede ver cómo se va imponiendo, pensaba Kant. Hegel corregía que la razón se ha impuesto ya desde siempre, sólo que no en las formas abstractas que Kant preveía, sino en el duro trabajo de la historia, no en la frialdad, o la pasión, de cumbres éticas inaccesibles, sino en los dolores y el gozo de un parto constan-

19. Cf. Hill, ²1980, 264 ss.
20. Cf. Ripalda, 1978, 35 ss.

te y cada vez más grávido, un poco como la imaginaba Herder, pero sin su ingenuidad prerromántica.

Esta filosofía política basada en una filosofía de la historia permitía *asignar* racionalidad a las realidades históricas, y esta asignación disfrutó de una cierta credibilidad a cuenta de un futuro mejor... hasta que la realidad del Estado prusiano, supuesta vanguardia del constitucionalismo moderno aún en el último escrito de Hegel, *Sobre el proyecto inglés de reforma* (1831), hizo imposible toda expectativa de un cambio a lo «socialdemócrata». Los jóvenes hegelianos, y muy especialmente Karl Marx en su inédito *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1843)[21], le devolverán a Hegel una crítica semejante a la que él había dirigido contra Burke: Hegel se habría empeñado en demostrar la racionalidad de lo irracional, para poder salvarlo ante sus propios criterios. La crítica de Marx a la deducción del mayorazgo en ese escrito puede considerarse paradigmática. Hegel sale de ella como un Burke vergonzante.

La crítica de Marx, sin embargo, valía más para el texto concreto de la *Filosofía del Derecho,* vista desde otro contexto, que para el enfoque hegeliano en su conjunto. Y es que, como explícitamente decían las últimas páginas del escrito *Sobre el proyecto inglés de reforma*, la racionalidad de lo real no era una mera constatación pasiva, sino la tarea pendiente de «introducir los principios racionales en la vida efectiva»[22]. Ciertamente esta tarea estaba reservada a los «hombres de Estado», los únicos capaces de elevarse a la generalidad de los fines estatales, como dice expresamente el mismo pasaje, si bien esa noción recibe en Hegel la amplia extensión de la gente con formación (*Bildung*).

La consecuente reducción antropológica que hizo la Izquierda hegeliana de la Razón idealista redundó en un optimismo histórico aún mayor que el hegeliano, como fue el caso de la fe revolucionaria de Marx, pese a su enérgico deslinde del «comunismo utópico». El «hombre de Estado» es sustituido por «la clase obrera», intrusión imprevista e inesperada en el sistema estatal-social, que rompe la supuesta identidad del todo civil; la gente, la masa, lo igual en principio, pero excluido de hecho, aquello que Platón, y con él Hegel, odiaba, impone su presencia con un gesto insurrecto. Sólo que, a la vez, esa gente que no cuenta recibe el nombre, y la compacta con-

21. Me permito remitir a mi traducción anotada que, introducida por Ángel Prior, ha sido reeditada por Biblioteca Nueva (Madrid, 2002).

22. *Werke in zwanzig Bänden* (ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel), vol. 11, p. 122.

ciencia, de clase, pasa a contar institucionalmente como «vanguardia», «partido», «secretario general»; lo político se suelda otra vez sobre sí mismo, se genera otro orden cerrado[23]. La utopía realizada se constituye en realidad aplastante sin fisuras, como si el ideal de los filósofos, suplantando la realidad, la encerrara en una pesadilla; como si la desaparición de la «lucha de clases» con la abolición de la propiedad privada de los medios de producción liquidara el carácter conflictivo de toda política, la íntima inconsistencia de la igualdad radical, lo mismo que de todo orden. El fallo de principio en la misma socialdemocracia no residiría en considerar insoluble el conflicto político por la revolución, sino en apuntarse al gradualismo de un orden establecido que precisamente niega *de iure* el conflicto.

Por el contrario, el fin proclamado de la utopía, cristalizando inertemente toda disidencia dentro del actual orden «democrático», reduce los «ciudadanos» a meros factores intermedios, a los que sólo un consumo relativamente diferencial y virtualmente ilimitado les devuelve la ilusión de ser sujetos. En este contexto compartido con sus contrarios ha contribuido poderosamente a hacer irrepetible sin hipocresía aquella fe humanista. Pero tampoco ha salido mucho mejor parada la ética kantiana, que una realidad incontrolada por ella aboca una y otra vez a situaciones aporéticas sin salida ética buena. Su identificación, antes aludida, tras la revolución entre derecho natural y derecho racional ha cristalizado en la consagración de una segunda naturaleza, incuestionable, previa, que supuestamente absorbe en ella la razón: el orden del capital. Por otra parte, si la generalidad del principio kantiano apenas puede romper el continuo del orden establecido más que virtualmente, la generalidad hegeliana evidentemente no la determina ya el Estado. Hoy no resulta extraño admitir que son generalidades más amplias que la del Estado y más restringidas que la de la humanidad las que determinan en cada caso el contenido efectivo de la razón, su concreción. Más aún, la abstracción, además de un recurso ineludible, penosamente desarrollado, sería la forma por excelencia de la dominación[24], como bien expuso,

23. Jacques Rancière ha insistido en la diferencia interna que recorre todo orden político-social como lugar ineludible del conflicto, pero, a la vez, de la democracia.

24. La escritura surgió asimismo en íntima conexión con el Estado y su reserva —no sólo en el caso extremo del mandarinato— ha seguido siendo hasta nuestros días un elemento sustancial de dominación, colonización y legitimación. Hoy en día la tecnología digital —tampoco accesible por igual a todos— hace posible la aplicación a poblaciones enteras de normas abstractas de selección y vigilancia. No son los ordenadores quienes nos «ordenan», sino imágenes genéricas de lo permitido y sospechoso, que ellos hacen operativas. Cf. Mazoyer, 2001.

o, mejor dicho, como expuso angustiada, tensamente la Escuela de Fráncfort, especialmente la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno. Asimismo las películas de aventuras que recuerdo de mi infancia, de indios y vaqueros o, sobre todo, de negros, chinos, indios o tuaregs, el imaginario colonial, demostraban en la rígida organización de los movimientos —*v. g.* del ejército británico— por oposición a los movimientos caóticos de las masas nativas la superioridad de la abstracción. En cuanto a los derechos humanos, se mantienen abstractos en la opinión pública, abstracto su cumplimiento; los «derechos de segundo y tercer orden» no entran en esa retórica ni apenas hay forma de hacer de ellos derechos en sentido sólido, quedan para las buenas intenciones de los «principios».

III. ABSTRACCIÓN Y ÉTICA

En este contexto vale la pena recordar a Francisco de Vitoria, insigne antecesor hispano de la defensa de los derechos humanos[25]. Según Vitoria, «todos los hombres por derecho natural son iguales». Erna van der Walde nos ha recordado la variante ilustrada de esta afirmación en Bolívar, por lo demás con semejantes restricciones al enunciado general. Bolívar invoca al pueblo, pero lo considera bárbaro; son los propietarios criollos quienes deben modernizarlo mediante el imperio de la ley y del idioma superior, el que, para los indios, habla el Dios de los cristianos, el único que se escribe. En la novela costumbrista de la época —nos recuerda van der Walde— el protagonista es el urbanita idealista y educado (en el sentido, otra vez, de la *Bildung*), en representación de la clase criolla.

Y es que el principio abstracto enunciado por Vitoria (y Bolívar) es etnocéntrico en su misma formulación; ésta, en su abstracción, sirve para constituir una conciencia de clase superior; y, precisamente por ser abstracta, puede funcionar igualmente en el contexto que pueda parecer más incompatible con ella. Vitoria acepta la esclavitud si el trato es humano; y cuando le llegan informes de los terribles crímenes que se cometen, dice:

> No creo que aquél sea el trato a lo menos común de los portugueses, aunque alguna vez haya acaescido; ni es verisimile que el rey de Portugal permitiese tan gran inhumanidad.

25. Cf. Castilla, 2000. De él están tomadas las citas del padre Vitoria a continuación. Carl Schmitt insistió en el carácter abstracto de la argumentación escolástica en el que Vitoria fundamentaba la concreta tarea casuística del confesor. (Cf. Schmitt, 1979.)

Por otra parte «la guerra justa» puede exigir el exterminio de inocentes, si es preciso para castigar al culpable (hoy se dice «daños colaterales»)[26].

La Ilustración española se quedó, bien lejos del nivel de Bolívar, en un despotismo ilustrado, belicoso e imperial, que, al bloquear el acceso de los cuadros locales a la administración colonial y aumentar los impuestos, propició precisamente la liberación bolivariana e inició bajo los Borbones el conflicto con los vascos. Ésta es la Ilustración que el Partido Socialista, estando en el poder, ha celebrado como suya en el centenario de Carlos III, la de Floridablanca ante la Revolución francesa, la del padre Feijoo, según nos acaba de recordar, una vez más, Eduardo Subirats[27].

El principio humanitario es, pues, lo suficientemente abstracto como para justificar cualquier conducta, o al menos para poder declararla anomalía y excepción. Pero sobre todo representa en la dignidad de su abstracción, en su monopolio del discurso legítimo, en su derecho a hablar por los que no tienen voz, la misma voz de la dominación. Así, han sido sustituidas las concreciones impuestas del franquismo por las abstracciones democráticas. La falta de una revolución nacional, sustituida también, como en Alemania, por la retórica liberal[28]. Pero la retórica liberal ahora sí tiene la realidad indiscutible que le echaba en falta Burke: el nuevo estado, el nuevo orden de cosas. Se invoca la ética de la consciencia individual como si no hubieran existido ni Marx ni Freud ni Nietzsche ni el desastre de un mundo por lo visto compatible con nuestra ética de metropolitanos.

Max Weber ha suministrado aquí un par de conceptos éticos de genealogía kantiana, que algún político español —me refiero a Felipe González— ha tenido la osadía de utilizar para justificarse. Se trata de la distinción entre la «ética de la convicción», que atiende sólo a los principios que uno profesa, y la «ética de la responsabilidad», que tiene en cuenta los efectos de nuestras acciones. Aquí sólo quiero hacer dos observaciones. La primera —contra el «pragmatis-

26. Según Hardt y Negri (*Imperio*, 2002, 28-33), el imperio trasnacional en que vivimos se justifica precisamente por la «guerra justa». Esta guerra justa esgrime razones «éticas» —ya que carece de legitimidad política— contra un enemigo cambiante, que se halla absolutizado como el Mal y banalizado en la rutina de la represión.

27. Subirats, 2003, cap. IV. En él (196) cita Subirats a José Carlos Mariátegui: «La revolución española se cumplió en las colonias y no en la metrópoli».

28. Un investigador de la recepción de Hegel entre los próceres de la I República española, José Ignacio Lacasta, ha estudiado en *España uniforme* (1998) la derrota de una concepción plural e inclusiva de las Españas, concepción que más adelante se repetiría, también sin éxito, en la II República con Azaña.

mo» que gustan de invocar los políticos— es que la ética de la responsabilidad, si es ética, debe incluir una ética de la convicción, algo que, ciertamente, puede no darse a la inversa. La segunda es que el planteamiento de Weber se mueve en una órbita kantiana, individualista. Hegel, en cambio, parte de que la ética debe ser comunitaria; por eso elogia calurosamente en Montesquieu su idea del espíritu de un pueblo, aunque no acepte la argumentación reaccionaria de Burke. Si no hay sociedad, la ética sólo es posible en espacios reducidos. La ética del individualismo abstracto que hoy se nos predica, que fue la gran debilidad ya de aquellos disidentes de papel checos hoy en el poder, es ilusoria; pero sobre todo, esgrimida por el Estado, no puede sino ser la mayor de las mentiras. Hoy no se puede ser hegeliano; pero ser prehegeliano para venerar a Locke constituye la miseria de una filosofía que al fin ha sido declarada superflua por los poderes que ya la han ordeñado hasta agotarla.

La retórica ilustrada vuelve como pura retórica de dominación. En el Tercer Mundo ya se ve ampliamente, pues así la vivió desde el principio. Pero en la metrópoli ha llegado al máximo nivel de incredulidad, al de la fe aparente, porque conviene y tranquiliza; ello no obsta para que sirva de instrumento de dominación, de pretexto de intervención, de afirmación de superioridad que todos tienen que aceptar y sólo la metrópoli interpreta. La retórica ilustrada entra en el mismo panteón de la eclesiástica. Baudrillard habla de «cultura autista a fuerza de altruismo trucado»[29]. A mí me da la impresión apocalíptica de un final, de una incapacidad para lograr credibilidad que anuncia la decadencia final de las funciones vitales.

España parece que ha elegido con aplauso de sus protectores esta mala pantalla; la retórica abstracta sirve para evitar la introspección, el examen de uno mismo. El mal está fuera, es el terrorismo y el subdesarrollo y nosotros no tenemos nada que ver ni con el terrorismo, pues somos demócratas, ni con el subdesarrollo, pues multiplicamos las ONG humanitarias, incluso patrocinadas por el Estado. Nosotros, y en especial el Estado, como él proclama día y noche, somos los principios éticos y los derechos humanos. Sólo que Hegel nos puso por adelantado una objeción imparable, como defendió de joven profesor en su habilitación el 27 de agosto de 1801: la realidad es relacional, lo contrario es lo que define (tesis I); y la abstracción de las consignas democráticas reproduce el objeto de crítica de la tesis VII, según la cual el racionalismo ilustrado se disuelve por sí mismo en escepticismo.

29. Baudrillard, 1995, 184.

Lo primero que tendría que hacer un comportamiento intelectual honrado es tantear la aparente solidez de los grandes principios, confrontarlos con sus realidades, los juegos de poder en que se inscriben, sus mil flecos y recovecos, dar con el martillo, sin romper, pero escuchando el lleno y el vacío. El joven Hegel vio en el reconocimiento la base de la política. Pero el reconocimiento hegeliano re-conoce algo conocido, cuando lo preciso es también responder a lo que ni es conocido ni previsible, a lo que nos rompe los esquemas. Creo que es Antonio Herrera en su *Historia general* quien cuenta el caso de un español al que sus compañeros trataron de hacer volver con ellos de su vida entre los indios venezolanos, a lo que les respondió que él vivía feliz entre los indios y les pedía que se volvieran tranquilos sin él. Esto me sugiere por contraste el recuerdo de los principios generales de Vitoria y, más matizados, de Bolívar, que afrontaban el encuentro con los nativos americanos desde esa antropología abstracta comprendida entre sus títulos de superioridad. El español de que nos habla Herrera, en cambio, había respondido de un modo propio, posible entre otros, haciendo justicia al encuentro inesperado.

En realidad lo desconocido no es sólo externo, pues si nos fuera simplemente exterior seguramente tampoco podríamos ni entenderlo. Por otra parte, la secular incapacidad española de salir de su casticismo para entender lo diferente es consecuencia también de la incapacidad para reconocerse en el espejo de su historia. Según la dialéctica hegeliana, el reconocimiento no es sólo del otro, es del otro interno, pues nada frente a lo cual nos definamos es simplemente externo. Nada más central en un texto que sus márgenes, seguiría la deconstrucción, desfondando la inmanencia conceptual de la dialéctica. Nada más central en un texto constitucional, por ejemplo, que la externalidad al texto jurídico en general y en particular, que le da sentido hasta ser indistinguible de él. Y esas externalidades pueden imponer su sentido —también con la brocha gorda de los poderes fácticos— al texto evidente hasta cerrar la interpretación. Actualmente, por ejemplo, los *media* han dado en llamar «constitucionalistas» a quienes hieratizan la Constitución española. Hieratizar una Constitución es confundir las instituciones con los derechos, demasiado confundidos ya en el texto constitucional[30]. Está aflorando lo que fue el compromiso constitucional español tras la muerte de Franco: una imposición consensuada bajo el paraguas de unos valores suficientemente abstractos y neutralizados.

El mismo problema vasco —contra lo que pretende el Estado (y

30. Cf. Lacasta, 2001, 19 ss.

ETA)— es un problema de España, brota de algo que no ha resuelto, no de una banda de abejas asesinas surgidas con el naturalismo de una catástrofe de película norteamericana. Tampoco es la emanación natural de una ideología nacionalista que para nada existiría en España y que correspondería prevenir lo antes posible en Cataluña, en Andalucía, en Galicia, en Cartagena. Derrida ha dicho en alguna ocasión que hay dos instituciones que nunca han pedido perdón tras la derrota del nazismo: la universidad y el papado. Lo he recordado hace un año, cuando ETA estuvo a punto de volar una Facultad en Bilbao. La reacción a esta barbaridad por parte de la universidad fue la reunión de todos los rectores españoles bajo una pantalla en la que se proyectaban etéreamente las palabras Libertad y Democracia. Fue esta fotografía angelical bajo un lema abstracto que se refería a todo y a nada lo que me impuso la imagen de una universidad capaz de gestos de solidaridad, pero sin más contenido intelectual que unas consignas abstractas. La universidad se arroga el derecho a ser la luz del mundo; pero en realidad es una institución paraestatal que ha contribuido muy poco tanto a elaborar una visión analítica del problema español como a realizar tareas que no le estuvieran encomendadas por los poderes establecidos.

Es un barniz demasiado fino, demasiado retórico el que nos separa del autoritarismo puro y duro. La clase dirigente española no ha hecho la conversión que según Lampedusa, en *El gatopardo*, hizo la clase dirigente italiana: que todo cambie, para que no cambie nada. La frase en realidad es falsa también para la clase dirigente italiana; pero lo es más aún para la clase dirigente española, que ni estuvo ni está dispuesta sino a que cambie lo mínimo para que nada cambie. Ahora España confía en que Europa la va a llevar a remolque; y a remolque va este Régimen —expresamente no digo Gobierno, los que hemos vivido el franquismo sabemos por qué—, sin dignidad, pero con disimulo, sin afrontar los tremendos problemas sociales y políticos que tiene planteados. Su cálculo es que la solución «conservadora» —¡qué bella palabra para una realidad tan mezquina!— dominará en Europa y en medio de todo, si los problemas sociales se pudren, lo peor que nos puede pasar es parecernos al gran hermano USA: *armed defense*. Hará falta también otra Europa, no ésa a la que se está apuntando y que está apoyando con aplauso el Régimen español. Hará falta otro proyecto, otro marco, otra atmósfera para que algunos no desertemos, ¿tal vez ?, como Santayana, como Blanco White, del mismo español. Mi primo Antoine, criado en Francia como refugiado de guerra, habla bien el español; pero tiene por la más suya otra lengua.

APÉNDICE

Hace tiempo que circulan en la Red, fuera de mi control, varias versiones de un texto escrito para un libro colectivo que al fin no se publicó. Tiene que ver con el núcleo genético de este libro; por eso lo presento aquí como un margen de su estructura teórica, haciendo notar con Derrida que los márgenes no tienen que ser necesariamente lo más secundario.

El texto está escrito el otoño de 2003 y se le nota la fecha de su redacción, cuando todas las vacas, para hablar con el célebre dicho de la *Fenomenología*, eran demócratas y todos los gatos, para hablar con el refranero, eran pardos (o más bien azules). Entre tanto algo está pasando en España, especialmente desde Cataluña; pero las resistencias son demasiado fuertes y es tarde... El mundo globalizado es un desastre, en el que se presentan como normales los nuestros y en el que estamos impacientes por sumergirnos con «normalidad». Participaremos activamente en todos los crímenes europeos, que suponemos serán menores que los de los Estados Unidos (seguramente porque Europa tiene menos poder militar); olvidado (?) está aquel referéndum de la OTAN en el que también se nos mintió descaradamente y se nos amenazó. Ahora nuestros señores más cercanos tienen que compartir su poder y eso es un alivio; pero nuestros señores más lejanos nos exigen valor, coraje y sacrificio para que convirtamos en nuestras sus guerras...

Madrid, marzo de 2004

¿POR QUÉ SOY NACIONALISTA?

La pregunta «¿por qué soy nacionalista?» no es para mí fácil de responder. Por biografía y ocupación soy más bien el tipo que se llamaría «cosmopolita», desarraigado e inscrito en una red intelectual deslocalizada. Vivo en la diáspora, no soy *jatorra*[31] y me gusta habitar la gran ciudad —Madrid como mínimo—, donde se concentran estímulos y surgen constantemente ideas. Sin embargo tendré que decir que soy nacionalista, y no precisamente por reivindicar lo pequeño, auténtico, popular. Tendré que intentar explicarlo. Perdón si a veces me subo a la parra; se trata de una confesión y uno es así.

31. En euskera *jatorra* significa «originario», «auténtico», «popular», «simpático»; se aplica sobre todo a personas y viene a ser el equivalente de «castizo».

1. *En realidad ser nacionalista es algo obvio*

La Revolución francesa sentó el principio igualitario-libertario en nombre de la *nación* real, real como verdadera, pueblo, y no como regia, oligárquica. Desde entonces el término «nación», como consigna típica de las revoluciones burguesas, va unido al de «pueblo y libertad». Así lo invocó Mazzini para Italia, como modelo de un mundo de naciones liberadas en paz. En él se inspiró la creación de la ONU, es decir, las *Naciones* Unidas. Fue el celebrado lema de De Gaulle, como fue el de Nasser. Con él se abre (arts. 1 y 2) la Constitución española de 1978. Por lo visto, la idea de nación no es algo tan pasado, sino contenido tradicional del Estado democrático.

Este contenido es menos evidente para el mundo anglosajón, cuya revolución política, en el siglo XVII, no fue nacional. Tampoco la revolución norteamericana lo fue y su Constitución declara un marco abstracto, no nacional, de comunidades de base e individualidades concretas, no autóctonas, inmigradas, desnacionalizadas de su origen; se trata de un marco supra-nacional o para-nacional, que además hace plausible una pretensión hegemónica de carácter virtualmente planetario. El que en Alemania, un país sin revolución lograda, se imitara la nación —que allí nunca había logrado el sentido de Robespierre o de Mazzini— para salir de la humillación y la miseria, pero a la agresión depredadora y la limpieza étnica bajo el dominio de los poderosos de siempre, ha facilitado en este punto la hegemonía ideológica a los vencedores anglosajones. Sin embargo también éstos se han visto confrontados con un nacionalismo de liberación análogo al francés por ejemplo en Vietnam, es decir, en la antigua Indochina, que ya había expulsado... a los franceses, constituidos en Estado invasor[32]. Hacía mucho que, en Francia misma, la idea de la igualdad de los diversos había pasado definitivamente a la desigualdad de los iguales. Ahora, Giscard d'Estaing ha diseñado para Europa una Constitución sin nación, es decir, sin constituyente.

32. Como notó Hannah Arendt (*Imperialism*, 1968), el Estado nacional es un proyecto de cohesión interna, poco coherente con el imperialismo. Éste se produjo más por la incapacidad de resolver precisamente los problemas internos de cohesión que por la mera coincidencia de escala entre el capital nacional y el Estado; por otra parte el imperialismo caracterizó tanto a Estados nacionales como no nacionales.

Actualmente la globalización del capital produce en la masa precarizada europea el resurgimiento de un nacionalismo defensivo, vacío, neonazi; vive de los restos del Estado nacional allí donde éste existió; pero no los necesita.

2. *El nacionalismo español es difuso y débil; está más cerca del fascismo que del nacionalismo liberador*

También en España hubo movimientos liberadores nacionales. La II República llamó a la lucha nacional precisamente contra el fascismo de los «nacionales». El nacionalismo republicano fue vencido por «el Movimiento/Alzamiento» (nombres que, como en el caso nazi, remedan a la inversa la liberación nacional) y España se ha quedado sin llegar a constituirse como nación en el sentido de las revoluciones burguesas. La izquierda española se apunta a un cosmopolitismo sin apoyo nacional y, al carecer de capacidad integradora, coincide con la «derecha» en la imposición estatal como agente cohesionador.

Este «nacionalismo» español ha venido siendo hostil a la pluralidad cultural —incumpliendo incluso preceptos constitucionales (el art. 3.3 del Título preliminar)— y se niega a considerar cambios institucionales (excepto los que imponga la globalización en su versión europea). Es por tanto impositivo en vez de asimilador y autoritario en vez de persuasivo. Se sirve de una Constitución con rasgos de Carta otorgada; pero, sobre todo, funciona con unas reglas implícitas que nunca han sido discutidas, pues se trata de mantener antiguas hegemonías de fondo. Pedagógicamente para todos los españoles, muestra en el caso vasco que la imposición, no la persuasión o el acuerdo, es la clave de la política española. Acredita una larga historia de persecución de los movimientos civiles y de disidencia; pero además un tribunal especial —heredero democrático del Tribunal de Orden Público franquista desde 1997— ordena razias contra figuras destacadas de la infraestructura cultural *euskaldun*. Establece el principio del mal y, en vez de admitir que donde se da tal nivel de discordia «periférica» hay un problema político, irreductible al terrorismo minoritario, lo deriva todo de éste bajo el gran paraguas del «-ISMO»; éste, equiparable al anti-Dios, no hace sino garantizar el Dios del poder hegemónico, no siempre secularizado. (Hegel lo llamó «el mundo invertido».) Y se vale de este argumento para limitar la participación política y electoral descaradamente mediante leyes *ad hoc* e interpretaciones extensivas[33]. El

33. Según Sergio Vieira de Mello, Alto Comisionado de la ONU para los Derechos Humanos, reciente víctima de un atentado en Irak (septiembre de 2003), «es preocupante el énfasis con el que ahora se coloca la etiqueta de terrorismo a cualquier tipo de oposición —incluso a la oposición legítima, plenamente legal—, en muchos países del mundo» (cit. en AA.VV., 2003, 3). El caso de los «solidarios» de

imperio español ha sido una máquina de producir patriotas independentistas entre gente que amaba a España e incluso se sentían españoles. Me temo que es también mi caso.

3. *El nacionalismo vasco es asimétrico con respecto al español*

Se suele aducir como razón para la independencia frente a un Estado establecido el que sólo de ese modo se garantiza la supervivencia de una cultura periférica. Ahora bien, en principio una democracia debería ser el lugar ideal no sólo para esa supervivencia, sino incluso par la «super-vivencia» de lo marginal y lo menor; por desgracia no es éste el caso de la democracia española, que ha venido escombrando cada vez más decididamente las mismas bases del acuerdo civil básico, sin el que no puede haber Estado común. En definitiva, lo que me parece una razón decisiva para la independencia es la voluntad decidida de actores que no son reconocidos como tales por un Estado, cuando ellos sí se reconocen como tales, apoyados en circunstancias contingentes de por sí, pero que funcionan como puntos de condensación de esa voluntad política. Es lo que se ha producido a lo largo de los últimos años del franquismo y los siguientes de la Transición y la Democracia dentro de la sociedad vasca.

A este contexto pertenece la quiebra entre la opinión pública vasca y la española, que insinúa claramente sujetos políticos contrapuestos; también cualitativamente, como se vio en las últimas elecciones de la Comunidad Autónoma vasca y ya en la votación de la Constitución, la opinión *publicitada* —a diferencia de España— es incapaz de fagocitar la opinión *pública*. Se trata de un estado de opinión plural; pero con el centro desplazado con respecto al español y con una *contraopinión* articulada. El problema, muy desagradable especialmente para políticos e intelectuales, es que en el País Vasco ha cristalizado un sujeto político imprevisto, popular, cuyo capital político es precisamente la exclusión y cuya pobreza es la de haberle sido negado el acceso a la política y a la normalidad teórica, refugiado en una lengua cuyo declive ha sido apoyado e impuesto, pero que al final ha cristalizado incluso ella como un condensador

Itoitz es paradigmático, sin contar, *v. g.*, con el cierre recurrente de medios de comunicación, el más conspicuo el del *Egunkaria*, acompañado —una vez más— de torturas. En lo político, la prohibición de listas electorales ha sido un caso extremo de «ingeniería» jurídico-judicial en grado de chapuza desvergonzada.

de resistencias. También «la izquierda» en su mayor parte se ha negado a percibir que sus ideales estilizados casi hasta la abstracción de los principios liberales (la *égaliberté*, como dice Étienne Balibar) son vacíos mientras no reciben el calor, la concreción de quienes precisamente quiere liberar[34]. Eso lo supo «la izquierda» en la lucha contra Franco, hasta que los emisarios del Alto Estado Mayor le fueron indicando lo que había que poner en la Constitución. En realidad aquí se va a jugar el contenido decisivo del nacionalismo vasco. ¿Será capaz de mantener activa la dialéctica particular/universal de lo político contra la disolución globalizadora de los sujetos políticos concretos, tan compatible por otra parte con un nacionalismo de campanario como con el multiculturalismo más sofisticado?

Dicho algo menos abstractamente: ¿Será capaz de resistir de un modo propio la «modernización» europea que se nos viene encima, después de resistir la tardofranquista en su versión policial? Hay motivos para no esperarlo: el Partido Nacionalista Vasco tiene bases independentistas y una dirección que no quiere la independencia, sino un ámbito propio de valorización capitalista: no parece la mejor mezcla. El nombre de unidad (*Batasuna*) que ha asumido la izquierda independentista ha sido, desde que se adoptó, el signo de la escisión; unidad significa administración de la pluralidad por una vanguardia que reduce a línea y consigna por la legitimidad que le otorga su posición en la historia o, lo que viene a ser lo mismo, en «el pueblo»; una pretensión difícil de hacer plausible ya por la complejidad actual de los procesos de reproducción social; el ideal de hegemonía se convierte en manipulación y exigencia de lealtad, lo político se subordina a la lucha, y en ese prolongado invierno de la resistencia sobreviven los más duros, no los más capaces.

Sólo queda contar con un fondo político no administrado que no ha cesado de crecer como una virtualidad difícilmente calculable, pero que aflora una y otra vez. Puede pensarse que es poca cosa; pero despreciarla o reducirla a sus formas organizadas actuales ha

34. La propuesta por Pierre Bourdieu de un Estado europeo que sirva de protección social frente a la globalización capitalista me suena, al menos a mí, algo patética, como si cupiera esperar de la buena voluntad de funcionarios y aparatos de partido lo que no va a surgir desde una ciudadanía concreta. Por otra parte, Europa se está construyendo sobre la base de los Estados, no de las naciones. Si Bourdieu los consideró, con cierta plausibilidad, posibles barreras con el apoyo de la gente frente a la globalización, Giddens ve en ellos, al menos con la misma razón, los principales gestores históricos de la globalización.

sido —y es ahora más que nunca— el error cuyo legado van a dejar los políticos españoles actuales.

4. *Independencia y violencia*

Es en esta rebeldía social donde encuentro un lugar de identificación política. Menos claro tengo el objetivo de un nuevo Estado-nación, incluso contando con el apoyo de un genuino sujeto político, como, sobre todo, no tengo claro en qué consistiría. No discuto que la conversión de una nación en Estado pueda llegar a ser necesaria; y hay razones para considerar que en este caso lo sea efectivamente, habida cuenta de la actual estructura estatal —discutible, aunque indiscutida— en que se basa la Unión Europea; también la historia que yo mismo he vivido —más bien desde la barrera— enseña que no hay arreglo político posible con la clase dirigente española. Pero el punto que más me importa es cómo se haría, qué «normalización» se produciría de lo que ahora es un innegable sujeto político, que el Estado español, en vez de asimilar, rechaza y reprime.

¿Es posible esa «normalización» sin exclusiones? Un país pequeño y débil no puede permitirse el lujo de prescindir de nadie, y mucho menos de su mitad, repitiendo el desastre fundacional de la España moderna. Es cierto que ante los nuevos sujetos políticos siempre ha habido irreductibles: los «emigrados» franceses, los anglo-canadienses huidos de la independencia norteamericana, los rusos «blancos», el papa ante la independencia italiana: los defensores a ultranza del antiguo statu quo, que no suelen pertenecer a las clases populares[35]. Es el tema de «la violencia», como hoy se dice, que fundamentalmente siempre ha sido —Marx lo sabía de la lucha de clases— desde arriba[36]. Pero si, también desde abajo, el objetivo prioritario, si no único, es la independencia a secas, éste se lo puede tragar todo como Saturno a sus hijos.

«Independencia» es de por sí un término negativo, que no indica el para qué ni su sujeto político real, es decir, el contenido político

35. Como ha indicado acertadamente Víctor Gómez Pin (*El País*, 5 de mayo de 2004), la inmigración interna, forzada por la miseria, ha sido aprovechada miserablemente primero por el franquismo para anegar el nacionalismo periférico; luego, en la democracia, por los partidos de ámbito estatal. Pero la oposición organizada y virulenta contra el nacionalismo vasco ha sido la de cierta élite no necesitada de convivir con la gente corriente.

36. Cf. el impresionante capítulo 1, «Demofobia», de Domènech, 2004. Domènech (39) aduce atinadamente en este contexto las luchas nacionales del siglo XIX.

de esa independencia, sólo la imposibilidad de seguir juntos; darle densidad y amplitud sería por tanto lo decisivo, producir un pueblo capaz de integración y no sólo de lucha, de soberanía y no sólo de reclamarla. Sin duda, es tal la cantidad de violencia que se ha inyectado y se sigue inyectando en esta sociedad, que está llena de ese veneno y no me siento capaz de dar lecciones a nadie. Pero dejar proliferar indefinidamente la violencia manifiesta por «nuestra» parte terminará envenenando también el futuro, cualquiera que sea, si no lo ha envenenado ya definitivamente. En la «Guerra Fría», que marcaba la política internacional de entonces, como hoy el «Terrorismo», algunos, muchos, fuimos partidarios del «desarme unilateral». Por ahora no se me ocurre otro modo de resistirme a la contaminación por la violencia de Estado.

5. *¿Cuál sería mi nacionalismo?*

Pero, por más que sean temas estrella, independencia y violencia se inscriben en temas de fondo más radicales. Quizá por contraste con una visión *abertzale* más normal, veo el tema político vasco como una parte integrante por de pronto del problema político de España. Es lo excluido que sirve de síntoma, es el resto que no ha podido eliminar una Transición en el fondo cosmética, realizada según el modelo de transición alemán tras la segunda guerra mundial, en plena guerra fría, bajo la tutela de los Estados Unidos[37]. Pero entonces también me resulta difícil entender el nacionalismo vasco como algo que se define sólo por él mismo. La vieja enseñanza de la dialéctica es incompatible con la monadología. «Nuestro» nacionalismo va a resolverse también fuera de sus límites aparentes, sus posibilidades externas e internas están inscritas también fuera de él, lo mismo que en su exterior interno. No es sólo la propaganda del Régimen, sino la inseguridad y el miedo ante la globalización a la europea que se nos viene encima, lo que va a jugar en contra de nosotros. Y será, así lo pienso, decisivo que podamos contar con los españoles aún capaces de recordar que no tienen república porque fue derrotada por un golpe militar, o que son movilizados en nombre de una unidad que sólo beneficia a los de siempre.

En cuanto a mí, personalmente, una independencia radical sien-

37. Un alto mando militar estadounidense acaba de recordárnoslo en la celebración del cincuentenario de la base militar norteamericana de Rota, acordada en los años más siniestros del franquismo.

to que puede ser en parte una pérdida[38], recluirme en un espacio pequeño y controlado, con señores demasiado cercanos y pequeños, a pesar de que este Estado no permite hoy por hoy otra solución que ésta, también hoy por hoy *imposi*ble (por *imposi*ción). Seguramente es la complicidad de la sociedad española, la atonía y sumisión que creo percibir en su cultura —a diferencia de la relativa vitalidad de los años setenta contra el Régimen— lo que me ha hecho darles la espalda, a la vez que estoy tomando en serio la cultura *euskaldun*, por pequeña que sea, en parte porque dispongo de una cultura cosmopolita que me hace menos necesaria esa cultura española[39].

Estoy contra todas las fronteras; pero sobre todo, cuando son impuestas. Estoy por los lugares concretos; y en uno he encontrado/elegido, pese a lo debilitado de mi vinculación biográfica, afectiva con él, un lugar de identificación política particular, idiosincrática, precaria precisamente para mis ideas intelectuales, cosmopolitas, abstractas, como se las quiera llamar. He terminado por asumir plena y conscientemente que sólo lugares y situaciones concretos hacen reales los principios y las abstracciones, que elegir quién quieres que sea tu amigo y la estima de quiénes te importa es la elección política radical en la vida. Esperando como espero poco de cualquier revolución comparada con sus ideales, de cualquier solución política comparada con el edén que promete, sólo creo en el precario sujeto político que me sea dado compartir.

6. *Contra las justificaciones abstractas*

No puedo negar una cierta antipatía por justificaciones del nacionalismo basadas en «derechos», como el de autodeterminación[40].

38. La independencia no tiene por qué significar una pérdida de la identidad personal española ni hay apenas identidad que no sea compleja. Ni hay identidad sin diferencia (el mínimo que habría que reconocerle a Hegel), ni la identidad política es en el fondo tan decisiva. A fin de cuentas, seguiríamos juntos en Europa, aunque no «revueltos».

39. ¿Es sólo una cuestión de nostalgia? ¿O es que realmente el ambiente político y social de España no permite otra cosa? Se puede silenciar, pero no olvidar, la acusación viva que es Alfonso Sastre, como lo fue Bergamín o el modo como se dejó morir en Madrid Blas de Otero. Cf. Sastre, 2002, con cuya idea de la nación, la violencia y los intelectuales españoles confluyo sin reserva.

40. «Autodeterminación» no es en el fondo sino otra formulación del principio mismo de la democracia y constituye, por tanto, una consigna válida. Pero una consigna es indeterminada políticamente. Algo parecido ocurrió en los últimos tiempos del franquismo con «Libertad».

Tal restauración de principios abstractos ilustrados, en este caso de estirpe kantiana, procede del mundo anglosajón. Primero para disolver los imperios centrales tras la primera guerra mundial, luego para poder dar un marco abstracto a los procesos imparables de descolonización tras la segunda guerra mundial, se recurrió, sobre todo en la ONU, a esta retórica típicamente norteamericana, desde entonces hegemónica, a la vez que, en el artículo 2 de la Carta de las Naciones Unidas, se establecía el principio paralelo de exclusión de la violencia en el proceso. A la vista de la aplicación real que se ha dado de estos principios tanto en la descolonización como en el resto de la política internacional hay motivos para ver en ellos la retórica del poder. Al ser abstractos los principios, el poderoso —también entre los insurgentes— es quien impone sus contenidos, y las voces disidentes en la interpretación serán acalladas por los altavoces más fuertes. La abstracción de los principios replica la dignidad casi religiosa de la abstracción del Estado —establecido o emergente— frente a sus súbditos; y de este modo queda contaminada por los intereses particulares que han tenido potencia para hibridarse ocultamente con la abstracción del principio general. Todavía más fundamental me parece que lo político queda así reducido a principios suprahistóricos, una política de la mera aplicación, que se sustrae al examen en la opacidad de su naturalización, que no necesita exponer sus tensiones y mecanismos reales.

Los principios generales, éticos o iusnaturalistas, como el de autodeterminación, pueden tener su lugar para marcar ciertos límites; pero dejan fuera de consideración lo específicamente político. Incluso dentro del acto fundador no pueden decir cómo está constituido el sujeto que se autodetermina y para qué, es decir, los actores reales de la política y el contenido del cambio. La política se reduce a ética y con ello queda fuera del alcance tanto de la crítica como de la propuesta. El ejemplo de los antiguos «disidentes» en el bloque comunista, tan «conformes» después, debería servir de ejemplo disuasorio, que por cierto ya había sido percibido antes del cambio por observadores atentos.

¿No resultará algo patética una agitación que pretende basar sus reivindicaciones en formas abstractas? Como si el sentido de esas formas abstractas fuera satisfacer reivindicaciones y no sentar la generalidad de una dominación que impone sus contenidos con-

He dado una versión más amplia de la autodeterminación en «La idea de autodeterminación: una exploración filosófica», en AA.VV., 1999, 112-121.

cretos también bajo esas formas y sólo mientras le sean útiles[41]. «Autodeterminación» puede, sí, recibir de su contexto concreto una refuncionalización, una dirección precisa que no esté contenida en su lógica espontánea y la haga capaz de representar como consigna un sujeto político emergente; por ejemplo, si el nacionalismo «moderado» prefiere otras consignas principales, como «compromiso», «reforma», «diálogo», «concordia» (la película de Medem *La pelota vasca* —tan estimable— apunta precisamente en esta dirección «moderada»); o bien, como es aquí el caso, si marca la exclusión continuada del sujeto político aceptado, el bloqueo del acceso al constituyente. Pero entonces, en este mejor de los casos, «autodeterminación» será eso, una consigna; y lo político requerirá de otros términos más precisos en que explicar y disponer también la discordia que habita todo *autós*, toda supuesta identidad política. Por eso, si «autodeterminación» quiere decir simplemente otro Estado, seguramente habrá que luchar después contra él, por no decir que tendremos que defendernos de él, aunque fuere menos que ahora, como esperamos. Es de prever que nos aplique la «modernización» con más legitimidad, que prosiga bajo apariencias folklóricas la destrucción de las bases de nuestra estructura social (especialmente la rural), que siga ignorando —pese a toda la propaganda de «solidaridad»— los problemas reales de la gente y que controle estrictamente la disidencia social.

7. *Contra los rechazos abstractos*

Al final de *La pelota vasca*, y plausiblemente en confluencia con el punto de vista de Medem, Bernardo Atxaga ha expuesto con su habitual generosidad y simpatía la tesis de que los vascos haríamos seguramente bien en cambiar la referencia al pueblo (*Herria*) por la de ciudad (*Hiria*). La tesis es interesante, pues a una posición esencialista de raíces y peculiaridades asumidas sin examen como absoluto, opondría la reflexividad, la responsabilidad y la argumentación basada en generalidades compartibles universalmente. Frente al «parlamentarismo vacío» y a un racionalismo meramente «técnico», «sin cultura», ¿no recurrieron intelectuales alemanes como Max

41. Como dice sobriamente José M.ª Hernández, «en un mundo donde los derechos son constantemente afirmados y negados, el lenguaje de los derechos sólo puede reflejar la realidad cambiante de nuestras formas sociales» (Hernández, 2002, 251). A continuación (251-265) Hernández expone excelentemente la relación entre poder y derechos en la versión hobbesiana del derecho natural.

Scheler a la característica, idiosincrática y tradicional «libertad teutona»[42]? ¿No acuñó el franquismo su «España es diferente»?

La obviedad de la tesis de Atxaga tiene sin embargo, en mi opinión, un punto oscuro. Dicho en términos filosóficos, se basa en una contraposición aristotélica, la típica pareja excluyente de conceptos, como si no hubiera existido la dialéctica y el pensamiento se hubiera detenido en la ideología liberal prekantiana. El resultado de estas contraposiciones en la izquierda actual suele ser a menudo un pensamiento sin dialéctica y una izquierda sin Marx. En vez de contraponer *Herria* e *Hiria*, ¿no sería mejor tratar de entender *Hiria* sobre la base de *Herria*, hacer de la concreción el lugar de lo universal, recogiendo, si se quiere postdialécticamente, lo que ya Hegel al menos vio que había que intentar? Porque éste es *el* problema político, una vez que con Hegel irrumpe expresamente el sujeto de la democracia como representante de una generalidad que no debe ser simplemente abstracta. Reconozco que no es un tema fácil, porque hay que resolverlo en la realidad política y no sólo en la especulación; y que por eso vale la pena discutir más en concreto la propuesta de Atxaga; pero precisamente por eso las recetas disyuntivas no valen. *Herria* e *Hiria* son igualmente precarias e igualmente sólidas, necesarias ambas, pero no por separado, sino reforzándose y criticándose recíprocamente.

8. *Conclusión (un tanto filosófica)*

Reclamo para el nacionalismo el derecho dialéctico a la universalidad a través de su concreción; abstracción también postdialéctica, porque esa concreción es radicalmente contingente, no se puede derivar ni de una realidad «natural» ni deducirse de un sistema conceptual, sino de un aquí y ahora que conlleva su propio pasado y su futuro queridos[43]. Pero entonces ser nacionalista es exigente y su legitimidad política no está dada, sino que tendrá que ganarse su uni-

42. Cf. Flasch, 2000.

43. Con esta propuesta no hago sino retomar una concepción que hace tiempo se ha abierto paso entre intelectuales del entorno socialdemócrata (cf. *v. g.* Žižek, 2002b). El PSOE español ha renunciado a Marx para volverse hacia Kant (interpretado moralistamente) y los «socialistas de cátedra». En este paso a la guía abstracta del liberalismo y la democracia ha abandonado el ámbito de lo político, en el que se juega el tema real de la dominación, para pasar al de su administración. ¿Y no es a poder dar definitivamente este paso a lo que aspiran también los partidos nacionalistas vascos «moderados»?

versalidad. No tengo grandes motivos para el optimismo; pero me parece que vale la pena sumarse a quienes, remedando a Hegel, han emprendido en este lugar *die Anstrengung des Begriffes*, es decir: el esfuerzo por lo político.

También en España habrá que plantearse, si aún se está a tiempo, la superación de los restos del franquismo, que no son sólo institucionales —rey nombrado por Franco, la «indisoluble unidad de la nación española»[44] (aquí sí hay nación, patria y de todo)—, sino de una hegemonía que sólo ha cambiado sus reglas. La libertad reclamada en la «Transición» ha andado su buen camino hacia el «Libre», ese sí que cerril y violento, de la «España Una, Grande y Libre»; su duelo aún está por hacer sobre el trasfondo de toda una historia falseada, que se está comiendo el liberalismo sin sujeto al que se ha convertido la izquierda.

9. *¿O no? (Apéndice)*

¿Estará convirtiéndose la izquierda española a un sujeto realmente nacional? Ciertamente Edurne Uriarte ha escrito *España. Patriotismo y nación* (2003) en el momento de pasarse a la derecha. Pero la tesis de un sujeto nacional español, dado su antecedente republicano, no debería echarse en saco roto. Sólo que entonces sería preciso, primero, que afrontara el pasado fascista (asociado con el pasado de limpieza étnica en que se constituyó España bajo los Reyes Católicos) y distanciarse inequívocamente de él en pasado y presente. Y luego habría que reconocer la realidad de España, su «constitución» real, con minúscula, muy distinta de la «Constitución implícita», la de los poderes fácticos. Indalecio Prieto en su correspondencia de después de la guerra civil lo reconoció, como aquellos intelectuales políticos sobresalientes que fueron los del POUM, como lo reconoció con su federalismo programático el Partido Socialista Español[45] antes de ser cooptado en el *establishment*. No es ése el nacionalismo español en que están coincidiendo izquierda y derecha para basarse desde arriba en el Estado. Pero nación quiere decir precisamente lo contrario de lo pretendido por esta Santa Alianza: la prioridad de la

44. Así dice el Título preliminar de la Constitución, ominoso por más de un concepto, entre otros «el deber de conocer» el castellano, de dudosa legitimación por los valores de su artículo 1. En mi infancia la radio cerraba su emisión a las once y media de la noche evocando «la unidad eterna de España»; ahora basta con decir «indisoluble», lo que debe de ser el matiz democrático.

45. Debo estas observaciones a mis colegas historiadores Xosé-Manoel Núñez y Emilio Majuelo en el seminario del Instituto Gerónimo de Uztariz antes citado.

gente contra el Estado, de la constitución contra la Constitución, cuya mayúscula constituida apela a la minúscula constituyente. Esa alianza mantiene fagocitado todo posible sujeto político español y profesa horror al surgimiento de un sujeto político no previsto en el País Vasco. Si éste pudiera desarrollarse, lo que pondría en cuestión no sería necesariamente la unidad de España ni la de Europa, pero sí, con seguridad, este tipo de unidad bajo dominación de los de siempre, a los que hace tiempo pertenecen también los grandes capitalistas vascos.

El problema de los nacionalismos en España es sobre todo un tema de discordancia política, de imposibilidad de proyecto común bajo las viejas élites. España se terminará destruyendo no por los nacionalismos, sino por la falta de acuerdos básicos, que ninguna violencia de Estado puede estabilizar a la larga, y por la burocratización del pseudo-cosmopolitismo europeo de los «ciudadanos». Y sin embargo una España cohesionada profundamente, es decir, no autoritariamente, podría ser, o haber sido, un lugar para afrontar la globalización, como aún se vio en el referéndum de la OTAN; una España tan digna como Irlanda o Austria, para plantear su desacuerdo con el militarismo «occidental», tan capaz como Suecia o Dinamarca de negarse cuando cree que debe hacerlo. No habrá «segunda Transición» sin volver atrás un camino por el que nos han llevado con la pistola en la espalda los que más hablan de las pistolas de los terroristas.

Capítulo 8

ALIEN, EL ESPECTRO Y EL ÁNGEL

Hay una dependencia in-finita, que consiste en no cerrar el tiempo y el espacio en un lenguaje blindado; una decisión singular, que no se sujeta a estática doctrinal previa, pero se mantiene responsable a pesar de saber lo indecidible en toda decisión. Entonces los comportamientos políticos ni se deducen de principios ni son el mero resultado de las buenas intenciones personales. Según Derrida habría que encontrar una forma real, positiva y limitada de deconstrucción para cada lugar, cada tiempo, sin asumir por eso tales límites como definitivos. Lo impresionante —y difícil de repetir— en esta posición son los modos sutilmente reflexionados que ha encontrado de hacerlo desde y contra la tradición filosófica; al fin —habrá que sospechar— quizá con no mucha menos impotencia que otros modos más simplones. ¿Y otra vez me encuentro, ahora con Derrida, en una extraña comunidad «in-confesable», como decía Blanchot?

El caso es que hay algo en el *Espectros de Marx*[1] de Derrida que me gana y desarma de salida ya desde la primera página: el *apartheid* y el comunismo lanzados a la cara de un cenáculo privilegiado en California, que cometió la imprudencia de invitar a este francés sin tierra. Pero esta intrusión inesperada no se realiza en nombre de elaboraciones teóricas alternativas o rebeldes, al fin conformes a las reglas formales de un ambiente abstracto y abstraído, sino de un nombre propio, Chris Hani, el comunista sudafricano asesinado por ser comunista. El principio liberal del individualismo es subvertido

1. Cito a continuación con la mera numeración de página la cuidada traducción de J. M. Alarcón y C. de Peretti: Derrida, [4]2003.

ya por la invocación del primer espectro del libro, un individuo real, asesinado precisamente por causa de esa realidad, por una concreción inasimilable *de hecho* en un principio liberal cuyo significado abstracto, patente, no sólo permite su generalización, sino también la ocultación de sus connotaciones concretas, de sus exclusiones, sus intereses y sus desintereses.

La jerga de los *media* nos tiene acostumbrados —mientras escribo esto, noviembre de 2002, Chechenia es noticia por el secuestro en el teatro Dubrovka de Moscú— a giros como «no se han respetado los derechos humanos» o «en este país no se cumplen los derechos humanos». (También acerca del gas que ha matado en la resolución del secuestro a docenas de los mismos secuestrados se ha tratado ampliamente de si iba contra la convención sobre las armas químicas.) De tanto repetirse el giro, no sin entonaciones beatas, al final resulta que es un principio abstracto el que no se respeta, que se trata de la infracción suprema contra un principio excelso, no del terror de personas masacradas; es la generalidad del *citoyen* o del hombre abstracto lo que nos permite una categorización de la «anécdota», situar los acontecimientos, por así decirlo, en una cartografía reconocible y comunicable. Pero entonces también ocurre que la generalidad del Estado se funde con esta generalidad del principio.

Ejemplo insigne: en el artículo 10.1 de la Constitución española «los derechos inviolables» de la persona están ligados al «respeto a la ley» y son fundamento de un «orden político y de la paz social». ¿Qué pasa cuando no coinciden con ese orden político o esa paz social, o quién interpreta ésta? Porque además la Constitución abre su Preámbulo conjugando «libertad» y «seguridad», y tanto la libertad como la paz social aparecen vinculadas en el artículo 38 no sólo con «la economía de mercado», sino incluso con «la defensa de la productividad». A las personas como sujetos de la política les sustituye la generalidad del principio y del Estado. Junto al espectro de Chris Hani aparece otro espectro, el espíritu de la democracia, levitando a punto de alzar el vuelo como vampiro.

El espíritu de la democracia requiere un cuerpo, por espectral o puro que sea, un cuerpo real, habitable (y «alienizable» por poderes fácticos e imperiales): la ley, elecciones, parlamento, bandera, rey, medallas y honores, tratamiento de ciudadano, impuestos... supongo. No es sólo que el proceso de abstracción se cierna libremente por encima de las realidades, sino que sustituye su concreción por otra nueva, en que cobra figura ese proceso (cf. 144 s.). Se dice que ha muerto un «ciudadano marroquí» en el Estrecho, identificando su realidad individual con un concepto general que en el fondo ni se

le aplica de hecho, pues no es ciudadano español, ni le es aplicable de derecho, puesto que la generalidad de tal Estado no le ha aceptado ante «sus» costas. «La democracia» se convierte en sujeto, mientras que sus administradores ideológicos y políticos se definen idealmente a sí mismos por la nobleza espiritual del ideal, y a los demás por los imperativos de la gobernabilidad que, se supone, hace real el ideal. Las vidas concretas pasan a segundo término frente a las necesidades de mantenimiento del statu quo actual, convertidas en *quantité négligeable*. Los cuerpos reales, sustituidos por su realidad burocratizada y mediática, se convierten en objetos virtuales de vejación y tortura frente al cuerpo ideal del Estado, la ley y el orden. Y este otro cuerpo se viste de la opulencia, el lujo, la representación de saber y cultura, las ceremonias y los uniformes como el vampiro que vive de víctimas a las que incluso suplanta (a tanto no llegó el monstruo de Transilvania).

No es fácil que un espectro vaya solo, que no prolifere, aunque produzca vampiros sin sombra, puros «espíritus de...» (Ermua[2], Ajuria Enea, Madrid, etc.), como gusta de decir la retórica política española o como los produjo una excelsa filosofía del ser que vagó desde Heidegger por los Gadamer, Ritter, Hyppolite, o desde la Escolástica por los Maritain, Gilson, Maréchal. Cuanto más demoníaco se hace lo excluido, tanto más angélico lo que lo tapa y excluye. Incluso el espectro de Chris Hani nos llega doblado de otro espectro que nos permite integrarlo en la generalidad heroica del anti-Estado, de la Revolución, de la Causa. ¿Fue ésta la que potenció el empeño singular de Chris Hani? ¿O lo sustituyó, lo absorbió? Hay que recurrir a su vida para saberlo, para ver en ella rostros y gestos concretos más importantes que toda idea, su contenido efectivo y no sólo pretendido. No hay garantía de principio; ni la hay de que podamos superar los fantasmas abstractos que nos pueblan, el duelo interminable, la discordancia en la realidad que nos constituye infinitamen-

2. Er(ma)mua diría yo; *mamua* en euskera significa «fantasma»: el de un asesinado, varios presos de por vida, un secuestrado gravemente dañado, la situación inhumana de los presos de ETA como telón de fondo, el triunfalismo imprudente del Estado al resolver el secuestro, la rabia de los perdedores; y luego la poderosa operación de propaganda del Estado en nombre de una ética que él no practica, la reducción de los espectros a uno mártir, *el* indebido.

Derrida ha dedicado un libro (Derrida, 1987) a estudiar en Heidegger las conexiones entre el nazismo y un modo de utilizar enfáticamente la noción de espíritu. El libro guarda correspondencia con el examen que hace de los espectros (en alemán la misma palabra, *Geist*, designa el espíritu y el espectro) en Marx. En ambos casos la deconstrucción es a la vez crítica y reconocimiento, ni se realiza desde fuera, sino desde el propio cuestionamiento.

te. El espíritu es espíritus; los espíritus, espectros; hace falta toda la energía de una vida para acogerlos y que no se apoderen de nosotros como vampiros, toda la energía de una vida mortal. El mismo «yo soy», lejos de su absolutez sinaítica («yo soy el que soy», Éx 3,14), vive de su singular iterabilidad: «cuando digo *yo*, *este yo singular*, [...] digo *todos los yo*» (*Fenomenología*, 67). Por esta iterabilidad se le cuelan los espectros, ella misma el principal, volviendo una y otra vez de su pasado hacia un futuro presente que es su propia muerte. La consistencia reflexiva de *la* razón es un apoyo engañoso, cuando los espectros se nos infiltran hibridados en el recuerdo que nos constituye, nosotros mismos nuestro principal espectro[3]. Por esa falta de compacidad ontológica somos lenguaje y técnica, nos rodeamos de prótesis y suplementos que *somos*, construimos espacios virtuales y simulacros electrónicos de los que colgar nuestro psiquismo, que también manipulamos químicamente, nos hacemos historias ilusorias y proyectos ficticios (151 s.). Asumirlo es sobrevivir (14), romper los límites fijos, «discernir los espíritus», como decía la vieja técnica jesuítica, heredada de la *devotio moderna*. Porque antes se sabía de estas cosas, aunque fuera en forma mitológica.

De modo que el espectro singular de Chris Hani desencadena una legión de espectros que sin duda ya estaban rondando y cuyo desfile es el propio contenido del libro de Derrida. Ellos desvinculan asimismo el pensamiento de la doctrina, de las necesidades de sistema y deducción; en medio de la justificación o invención de propuestas de poder se abre un descenso a los infiernos en el que, una vez más, se abisma toda verdad general. Desde la primera página *Espectros de Marx* sume en una vorágine imprevista a través de una mera mención emocionada, sin pretensión teórica, como no está prevista en una intervención universitaria, si no es como suplemento anecdótico, externo al contenido estricto. Sí, Derrida añadió esa página en el último momento. Se trata de un suplemento personal y circunstancial, de un aquí y ahora. ¿Por eso se suele pasar esa página sin comentarla? ¿No puede ser la clave de todo el libro? ¿No es lo que pretende, o deja planteado, Derrida?

No es la primera vez que un texto de Derrida me atrapa por sorpresa. La primera vez que le escuché, en un *Colloquium* dirigido por Jacob Taubes en Berlin —el año 1973 sería—, me pareció, después de haber pasado dos años en el Hegel-Archiv de Bochum y varios más estudiando a Hegel, lo primero realmente interesante que oía sobre él. Se trataba de un adelanto del gran libro de Derrida

3. 150 s. Cf. Derrida, 1985b, 104 ss.

acerca de Hegel, *Glas*, a punto de publicarse. Lo más curioso es que yo no entendía apenas nada y pasaron años hasta que me puse en serio a examinar qué discurso era ése. Por una parte *Glas* carecía del rigor filológico de mi escuela alemana; tomaba a Hegel por una punta «arbitraria» para desarrollar asociativamente otro texto disperso y des-delimitado en asociación al parecer in-finita con otros textos. Seguramente se puede encontrar en la Patrística una panoplia análoga de interpretación, apenas delimitada aún institucionalmente; en todo caso el desinterés análogo por una supuesta intencionalidad inmanente del texto, por el deletreo gadameriano de lo que el autor quiso decir, obedecía también en el caso de Derrida a otra fidelidad, que englobaba a autor y receptor, alterando y desdoblando las identidades actoriales, el autor tomado a la vez como receptor y éste como autor. Esto lo he pensado después. El camino que había recorrido hasta entonces mi formación sentimental e intelectual había sido demasiado dispar del que había tenido Derrida, mi *Sitz im Leben* completamente otro; mi formación me la había dado el (anti)franquismo y una academia conservadora, lejos de la vitalidad de la cultura literata francesa de los Lacan, Bataille, Lévinas, Barthes, Blanchot, Foucault y tantos otros, reflejada en un eterno meteco[4]. Hay una distancia a la que me corresponde seguir lo que hace Derrida en otro «lugar de habla» y de «experiencia», con otros «vínculos de filiación» (26). Pero entonces percibí inmediatamente una seducción irresistible, como la irrupción en un mundo pálido de erudición de algo tan fuerte como indefinible para mí. ¿Como si algo, un espíritu, un espectro nuevo, nos hubiera pensado a Hegel, a Derrida y a mí?

Glas, literalmente «toque de ánimas» en francés, dice con la máxima literalidad y concisión en qué reside su extraño atractivo: en una experiencia radical de la muerte y el duelo que, a la vez que se mantiene en todo su rigor, acoge un *éros* y un deber de decisión sin restricciones[5]. Esta experiencia centra la lectura de Hegel para hacerle justicia no conforme a los cánones de la hermenéutica, sino, como diría Blanchot, a una «comunidad inconfesable». El resultado es un Hegel loco, poblado de crujidos siniestros, caleidoscópico bajo su rigor escolástico; un rigor, como percibieron inmediatamente sus alumnos de la Universidad de Jena, que intentaba el imposible de

4. Derrida mismo (29) alude incluso a un contexto histórico más amplio para comprender el surgimiento de la deconstrucción. *Vid.*, *infra*, nota 8.

5. Esta experiencia es fundamental, aunque sea en formas menos explícitas, desde los primeros escritos de Derrida. Cf. *v. g.* Derrida, 1963.

cerrar deductivamente una vivencia, pretensión, convicción de Absoluto[6]. Aquí encuentra Derrida la puerta de entrada al punto común, en ese Hegel final de «frialdad magistral y seriedad imperturbable, el águila petrificada en el hielo»[7]. Hegel vuelve como espectro solemne, suspendido en una percepción abisal que se ha congelado en su inmenso aparato conceptual. Y con él vuelve también el espectro de Heidegger, cuya hieratización de Hegel en el mismo presentimiento abisal sirve de guía a Derrida[8].

El espectro de Hegel es multiforme y ya ha dado un par de golpes en la pared nada más comenzar *Glas* en el «aquí y ahora». «Aquí y ahora» pertenecen a la primera experiencia por la que comienza la *Fenomenología del Espíritu* (cap. I, «La certeza sensible; o *el esto* y *lo supuesto*»); pero «un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, *out of joint*, un ahora dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes fueran todavía determinables» (17). El asedio del espectro «no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, [...] no [...] sobreviene, un día»[9]. Ese «aquí y ahora» reaparece en Derrida manipulado, sin la resistente compacidad de su formulación conceptual hegeliana, en una especie de reconversión, de *metábasis eis alló genós*; porque el «aquí y ahora» de Derrida es el de una decisión urgente, singular, no deducible genéricamente, la que introduce el nombre de Chris Hani. En cambio el «aquí y ahora» de Hegel es lo más anodino e insignificante, *a la vez que* encierra el todo; su sentido le viene de éste a través de una elevación conceptual a universalidad que se ha producido y se produce desde el *siempre*.

También Marx —el supuesto post-filósofo que creía ser— vive de esta certeza, de esta posibilidad de sentido para el singular desde el universal, que elimina las sombras, hace retirarse a los fantasmas y da la pauta del encuentro singular sin falla. Pero la surgencia histórica que se abría paso en los textos de Hegel adquiere en el caso de Marx una violencia que no permite un tratamiento análogo; inter-

6. Cf. *Filosofía real*, pp. xlii ss.

7. Derrida, 1974, 7.

8. La hieratización de Hegel por Heidegger proviene de la propia filosofía heideggeriana (cf. Derrida, 1987), y es común, como ya queda indicado, a la academia «continental» de postguerra, necesitada de últimas destilaciones de identidad «espiritual», de eufemismos por elevación. También esto ha provocado, a la contra, el surgimiento histórico de la deconstrucción; pero ello, seguramente, sólo ha sido posible en el ambiente excepcionalmente rico antes aludido.

9. 18. Cf. 44 s., 120.

pela avasalladoramente la decisión política, acarrea un mar infinito de espectros desgarradores en la misma superficie, y el fondo de que vive la filosofía se le hace adverso a ésta[10]. Marx se apoya entonces en la antropologización de la especulación hegeliana por Feuerbach, primero, y luego en la conversión «científica» del genérico materialismo feuerbachiano en universalidad mesiánica del proletariado, como si éste no se hallara vampirizado por el capital[11]. Destino trágico que Polanski, en *El baile de los vampiros* (1967)[12], aguantó entre risas, mientras que Coppola le ha dado desenlace «feliz» en su *Drácula* (1993); desenlace que en el fondo sería el mismo que pretendió Marx y en el que habría creído a pies juntillas, si desde *La ideología alemana* a *El Capital* no hubiera seguido obsesionado por los mismos espectros que pretendía eliminar[13]. La filosofía de la historia hegeliana está reducida a *lógos*, y Marx apenas logra aligerar en su esquema de los modos de producción este saber de la historia que pretende traer su misterio a la superficie luminosa, tapando, como dijo Blanchot, la pregunta con la respuesta (43 s.). En ambos casos, el de Hegel y el de Marx, la decisión concorde con ese saber de la historia, la *Einsicht in die Notwendigkeit*, la toma de partido, no puede sino producir perplejidades insolubles en el actor individual. Entonces la necesidad de reducir esa perplejidad puede llevar al autoritarismo y la crueldad extremas, o más bien abrir el camino a otras razones no confesadas para incurrir en lo peor.

El «aquí y ahora» hegelianos son lo más pobre «de suyo y para sí»; pero en el «aquí y ahora» se encierra, «en sí», el todo como presencia virtual. Heidegger, en cambio, ha puesto de relieve que el ser está fuera de sí, irrecuperable en el continuo de un cálculo conceptual. Hegel ha optado por la comprensión de la necesidad (la *Einsicht in die Notwendigkeit*); Heidegger, por la «observancia de lo

10. Cf. Derrida, 1989, 107.

11. Vampirización incompatible con la fe de Toni Negri —y de Marx— en la potencialidad revolucionaria del «trabajador colectivo», verdadera fuerza motriz del capitalismo según Negri, a punto de derrocarlo una vez agotadas sus defensas intermedias, especialmente el Estado. Cf. Hardt y Negri (2002), así como Antonio Negri, comentando expresamente a Derrida: Negri, 2002.

12. El título original —*Los intrépidos matavampiros* (*The Fearless Vampire Killers*)— pudiera entenderse en paralelo con la crítica de Derrida a Marx, vanidad de querer matar al vampiro, que ya llevamos dentro, y no como un Alien destructivo, sino dándonos la misma alegría de vivir (como consumidores, sin ir más lejos) con que al final de la película salen los supuestos cazadores de vampiros, ellos mismos ya mordidos, a extender la mala nueva por el mundo. Es la cuestión más pensativa a que tienen que enfrentarse *la* revolución y, desde luego, Marx.

13. 58-61, 122-125.

que es». En ambos la verdad, tan perdurable como repentina, que abre la posibilidad de libertad, de historia, es sólida con la dignidad del *lógos* en Hegel, firme en Heidegger con la dignidad de la donación que nos permite volvernos a ella. Los duros límites de la verdad son afirmados en ambos; pero sólo genéricamente, pues son superables. Ahora bien, ¿qué pasa cuando esos límites se imponen no sólo como condicionantes inagotables, pero asumibles, sino como condiciones adversas e irreflexionables, irreductibles a la suprema dignidad especulativa? Por ahí se me rompió a finales de los sesenta la devoción heideggeriana y hermenéutica ante la brutalidad de la situación española. El rodeo por las pequeñas y bajas realidades requiere que el discurso, bien del *lógos*, bien de la abertura al ser, se pueda realizar en formas menos compactas y menos «nobles». Pero es que, sobre todo, lo que encuentra un planteamiento radical hacia el concepto, el lenguaje y el ser es un abismo terrible más allá hasta de esa terrible noche del mundo percibida «cuando se mira al hombre a los ojos» (*Filosofía real*, 154). En Hegel es como si esa noche perteneciera a un resto del cerebro animal oculto en el cerebro humano, pero plenamente sobredeterminado por éste. Sin embargo la invocación del arte griego, tan querida para Hegel y Heidegger (con escéptica nostalgia en Hegel, hieratizada en Heidegger) no sirve ante los fantasmas sangrientos que nos devuelve ya desde el «exterior» nuestra historia contemporánea; ni los conceptos conservan la dignidad última del *lógos*, ni el lenguaje garantiza el sentido más allá de lo que en él se ha construido. Ni siquiera el psicoanálisis alcanza una verdad en que pudiéramos vernos fundados. Lo que Hegel ha visto antes de integrarlo especulativamente es el «interior de la naturaleza, *el puro uno mismo*, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo». Ese caos sería según Hegel sólo debilidad inicial del yo; pero los espectros desfondan la hegeliana superioridad del yo sobre el tiempo, sacuden la red de sentido establecida en el lenguaje, impiden cerrar en operaciones genéricas una constitución insondable, dispersa. El filósofo se ve abocado a su libertad, es decir, a la responsabilidad en el lenguaje, momento a momento. Ningún sistema guía, ningún colectivo representa. Y por mucho que hoy se hable de teoría de sistemas, por mucho que los individuos estemos vampirizados hasta fuera de nuestro propio control, todo sistema abstracto funciona con demasiadas variables que él no produce, la singularidad revienta por todas partes. Pero entonces cobran importancia sujetos hasta ahora despreciados ante la dignidad de lo general, como ciertas aspiraciones cualitativas que surgen en medio del

consumo, marginaciones, planteamientos periféricos, reacciones y propuestas imprevistas por una política bajo sigla general, por ficticia que sea de hecho.

Hoy, tras siglo y medio de marxismo, leer el *Manifiesto del Partido Comunista* nos recuerda una doctrina, pero también una decisión imperiosa; un sistema, pero también el gesto singular; lo singular y lo general se rebelan tanto frente a la interpretación dialéctica de Hegel como frente a la hieratización heideggeriana del singular. El nombre propio de Marx se presenta con vida propia tan irreductible como inconsistente. Nosotros mismos, al recibirlo, podemos neutralizarlo en el espacio y tiempo inertes del manual, la opinión recibida, la veneración lejana, en definitiva: la identificación con su sombra que nos asume en una generalidad medrada, nos vampiriza en nuestro propio vacío. Entonces uno se da cuenta del peligro y la oportunidad, de algo que va incluso más allá, de la necesidad de afrontar el espectro en todas sus formas, de aprender a hablar con él para poder hablar con cualquiera, para poder hablar *y ser* con otros. Aquel *Manifiesto* de Karl Marx, que recapitulaba un futuro en el mismo gesto de presentarse como el espectro del comunismo, repetido en Chris Hanni, no era sólo pasado, era motivo de asesinato:

> Es a un comunista como tal, a *un comunista en tanto que comunista*, a quien un emigrado polaco y sus cómplices, asesinos todos ellos de Chris Hani, dieron muerte hace unos días, el 10 de abril.

Derrida me recuerda que, junto con Marx, Chris Hani pertenece ahora a mi herencia y me hace examinar mi patrimonio, por ejemplo la limpieza étnica en que se constituyó España, en que recibe hoy con sutil *apartheid* a los inmigrantes antes internos, ahora externos, en que afirma su compacidad indisoluble, en que la clase política desprecia a *su* (genitivo posesivo) gente.

Patrimonio viene de padre: *paterfamilias* tradicional dominador, padre imprevisto y exigente de Hamlet en *Espectros de Marx*; padre rechazado, Sartre, como pudiera leerse *Glas*; padre comprendido, pero criticado, como Heidegger en *De l'esprit* y Marx en *Espectros de Marx*. Una herencia se puede aceptar o rechazar en todas sus formas: la de sus sicarios militares y policiales, la de su organización político-mafiosa, la de sus formas más abstractas como el mercado o incluso la invocación de los «derechos». El espectro del pasado, retorcido con toda su crueldad de Alien, *parasitando* desde su aparato militar y financiero el mundo, como lo presenta Toni Negri, ¿le habría permitido a Marx, nos permite a nosotros vernos como

víctimas inocentes sin espectros criminales? ¿O nuestros espectros no serán sólo benignos? Sí, nos acecha también el terror de las víctimas y el odio eterno de sus verdugos, «porque el enemigo no ha dejado de vencer»[14]. Pero ¿es sólo eso? ¿O nos acecha también lo que hay de positivo en el nombre propio de Marx, como en el de Chris Hani? ¿Es que *sabemos* lo que nos llega de ellos? ¿Es que sabemos cómo hacérnoslos presentes? Su doctrina ha constituido la referencia tranquilizadora en los intelectuales marxistas; y aún más, aunque doctrinalmente pudiera parecer curioso, la pertenencia a la organización salvífica secularizada, *el* partido. Cierto, la doctrina no vale sin una acción a la altura de la dimensión política del singular; pero no hay instancia individual ni colectiva que garantice ambas. La misma justicia, como pregunta Derrida, ¿no se asienta sobre una falla abisal, caótica, irreductible, una dislocación habitada por «el riesgo del mal» sin garantía última? Nada escapa a ella, ni la revolución ni el revolucionario. Cerrarla, aunque fuera con un optimismo mesiánico —ya que no por el estado del mundo—, es dejarse dominar por el riesgo que se pretende evitar y combatir (41).

Acostumbrados al continuo victorioso del progreso, al sentido de la historia garantizado por la razón y el bien en compensación por la muerte de Dios, la escatología de un tiempo lineal ha seguido sirviendo, pese a la severa advertencia del *thánatos* freudiano, para un optimismo de la historia cognitivo y práctico, que respaldó la acción emancipadora y... tranquilizaba en su fracaso. Al fin está el bien, como pensaba Marx (quizá no tanto el Marx de sus últimos años, con todas sus ilusiones destrozadas). Pero ¿y si precisamente la herencia no sustenta, sino que es el núcleo en el fondo incartografiable de la decisión, de la super-vivencia? ¿Y si hay que renovarla, discernirla en cada encuentro singular? La intervención del filósofo se hace muy modesta tanto frente a la pretensión hegeliana de historia universal como frente a la heideggeriana historia del (olvido del) ser. El encuentro y la misma decisión técnica cobran una responsabilidad de la que en el fondo estaban exentas en su proyección escatológica, sobre todo desde que no hubo que rendir cuentas a ningún Dios. La irresponsabilidad ante el momento y, como diría Lévinas, ante el rostro singular, ha enviado con demasiada frecuencia de vacaciones a la ética en nombre de lo universal[15]. ¿Y no tenía que ser así inevitablemente? ¿No han demostrado fehacientemente nuestra y otras progresías su ceguera y su odio ante lo irreductible a su eufo-

14. Walter Benjamin, tesis VI, «Sobre el concepto de la historia».
15. Cf. los penetrantes comentarios de Peñalver, 2001.

ria de lo general que ellas administraban? Euforia terrible, poblada de terror que había que conjurar contra otros. La realización del comunismo —y no sólo de su etapa previa, el socialismo— declarada por Brezhnev en la URSS, o la de la democracia nacional gestionada por el PSOE con la persecución y la tortura, o la del fin de la historia en nombre de Kojève y Hegel por la única utopía victoriosa del mundo, que está vampirizando físicamente la energía del planeta, no nos permite seguir con ciertas ingenuidades del pasado.

Del «fracaso» también de Marx podríamos aprender a no creernos eximidos de los espectros y a desconfiar de la fe inmediata en lo general. El gesto de Marx, resonado en el de Chris Hani, en el de la propia experiencia —que no es tan propia—, cobra así un carácter complejo y extraño, que yo resumiría ahora como la ruptura del tiempo continuo, cíclico o abierto, de la escatología tradicional. Un marxista atípico —éste también citado por Derrida (69, nota 2)— ha realizado la crítica más certera de este tiempo como *el* continuo de maldición, reflexionando a la vez su ruptura instantánea en términos análogos a los de Derrida como una mesianidad tan radical que no tolera ni teologías ni (contra Hegel y Heidegger) mesías secularizados ni realización final; más aún, se trataría de un tiempo instantáneo, como simultáneo con el tiempo lineal en otra dimensión, que salvaría frente a la radical amenaza, destrucción, odiosidad del tiempo cotidiano, dominante:

> Según Marx las revoluciones son la locomotora de la historia universal. Pero lo que ocurre tal vez sea una cosa muy distinta. Tal vez las revoluciones sean el gesto de la humanidad que viaja en ese tren, cuando echa mano al freno de emergencia[16].

Pienso que Alien y el ángel están tan en nuestro fondo como en el tiempo cotidiano; contra el progresismo tradicional la historia no ofrece un horizonte de salvación ni por la política ni por movimiento social alguno. La mesianidad sin mesianismo[17] de Derrida abre, sí, la espera a lo inminente; pero esto inminente puede ser tanto salvación como amenaza y lo que impone no es ni la teología ni el sentido, sino la atención y el discernimiento singulares en condiciones de precariedad, lejos seguramente de la imagen teológica de un tiempo oculto y verdadero a lo Benjamin. Más allá incluso de *éros* y *thánatos* la amenaza es indiscernible, como también asumía Heideg-

16. Benjamin, s.a., 76 [trad. modificada, J. M. R.].
17. 188, 79 s. Cf. Derrida, 1989, 175.

ger, de la salvación. Es ridícula la pretensión de pensar sin duelo, más allá de la angustia y el deseo[18], o de externalizarlos simplemente en una lucha política; falsa terapia, que fácilmente convierte al marxista en heroica estatua del realismo estalinista.

Ahora bien, el tiempo instantáneo de la singularidad ¿es incapaz de sistema? ¿Sólo un Dios puede salvarnos, como decía Heidegger glosando a Hölderlin? La maldición de la historia ¿sólo se puede interrumpir, como parece esperar Benjamin? La reacción más bien furiosa del marxismo clásico contra Derrida[19] se alarma con su incapacidad de sistema, su disolución de lo organizativo y prospectivo. Yo respondería con Benjamin que contra el continuo de maldición en que vivimos y del que formamos parte no hay proyecto general que oponer. Hay que descubrir en él lo que no es continuo, más que oponerle otro continuo de buenas intenciones. Es en esa acción como se interrumpe la marcha del mundo y puede surgir, en la oportunidad que encierra cada momento, una nueva tarea, un nuevo proyecto, una apropiación de herencia:

> El pensador revolucionario constata la oportunidad propia de cada instante histórico a partir de la situación política. Pero no menos se le evidencia en virtud del poder que ese instante tiene para abrir una estancia del pasado hasta entonces marcada y cerrada. La entrada en ella coincide estrictamente con la acción política[20].

El momento de la decisión no reduce la historia en un decisionismo puntual. La decisión que rompe el continuo tiene un índice de verdad en su capacidad de abrir pasado y futuro. Ésta es su generalidad, no la inerte de la contraposición conceptual entre general y singular. También lo que Derrida llama justicia «debe llevar más allá de la vida *presente*, de la vida como *mi* vida o *nuestra* vida. En general». Y es que el momento de la justicia «no pertenece al tiempo, si se entiende bajo este nombre el encadenamiento de los presentes modalizados (presente pasado, presente actual, 'ahora', presente futuro) [...] no es dócil al tiempo» (13 s.).

Es la separación entre «continuo de maldición» y revolución, como si se tratara de un doble fondo de la historia, lo que me resulta más extraño de Benjamin. Me resulta difícil utilizar enfáticamente el

18. Hegel tuvo muy en cuenta los mecanismos del miedo (y del narcisismo como solución), como se ve, *v. g.*, en la Introducción a la *Fenomenología del Espíritu* (56). He hecho mención a algunos otros pasajes en Ripalda, 1978, 35.

19. Cf. *v. g.* Sprinker (ed.), 2002. Más cercano a nosotros: Barata-Moura, 1993.

20. Benjamin, *op. cit.*, 75.

nombre de revolución. En Derrida, en cambio, tropiezo con la inmediata transposición de la filosofía en política. La misma intensidad de la dicción con que Derrida propone su (anti)decálogo (95-98) carece de las mediaciones específicas que podrían darle consistencia práctica[21]. Más bien parecen ser la individualidad y el cosmopolitismo kantianos los que sustituyen la concreta civilidad (*Sittlichkeit*) construible, un poco como el lado interno y cotidiano del espectáculo anti-globalizador de Seattle a Barcelona. Ciertamente Hegel, creyendo en esa *Sittlichkeit* con excesiva fe ontológica, la condensaba en el Estado; mientras que Marx dotaba de análoga compacidad al lugar real de solidaridad que era el proletariado.

Por mi parte entendería el «aquí» planteado por Derrida como un lugar indecidible de antemano, contingente, pero precisamente así necesario; singular, pero nunca *sólo* individual. Ni tiene por qué ser necesariamente el de una subversión institucional o política; lo mismo puede ser un colectivo marginado —como el proletariado industrial de Marx— que el actor social surgido de golpe en las costas de Galicia ante la catástrofe del *Prestige*. Sus niveles de densidad social y política pueden ser muy distintos; se ha buscado demasiado la generalidad que dignificara *al* sujeto de *la* revolución. Sin embargo será difícil que un tal «aquí y ahora» no tenga alcance político; y aun en este caso, si el «aquí y ahora» cierra su tiempo y lugar presente, degenera en el mal radical al acecho en toda liberación (como suele pasar en toda reivindicación).

En este contexto veo el tema del «nacionalismo», que Derrida trata (105), en mi opinión, demasiado sumariamente. «Nacionalismo» puede ser muchas cosas, un lugar de peligro —hegemónico (la Alemania nazi) o no (la Polonia de 1939, víctima, si bien igualmente chauvinista y antisemita)—, pero también un «lugar» —con el sentido liberador de la *khora* derridiana (189)— en la Sudáfrica de Chris Hani, como lo fue en la India, Costa Rica, Libia o China. No es fácil asignarle una consistencia específica; por de pronto porque, como muestra la historia, las consecuencias de las liberaciones son imprevisibles; incluso la dimensión nacional puede no ser prioritaria, como en el caso de Sudáfrica, sino responder a contextos de dominación, redes locales y otros, entre ellos las construcciones imagina-

21. El catálogo presenta también lagunas, como la ausencia del tema ecológico-energético y la debilidad con que aparece el del Tercer Mundo, representado sólo por la deuda externa. Pero es sobre todo la mera yuxtaposición de los 10 puntos y su carencia de tecnicidad lo que parece convertir el catálogo en una exhortación ética. No es de todos modos como para pensar que otros filósofos han, o hemos, tenido mejor éxito.

rias de identidad más o menos compartidas, que Derrida parece contemplar en primera línea[22].

Aun así la «mesianidad sin mesianismo» de Derrida, su «aquí y ahora», apuntan a una suspensión de la temporalidad corriente, al instante de gracia que ni necesita del «venceremos» final ni se justifica con él, pero cuyo contenido incalculable tampoco viene sólo de ese mismo instante. A esto apuntaban también las formulaciones, más teológicas, de Benjamin. Pero precisamente la posición de Benjamin tenía que ver con ciertas posiciones de Lenin en 1917 tanto frente a la *nomenklatura* de su propio partido como frente a la pretensión de atenerse a las «condiciones objetivas» del marxismo clásico y de respetar la maduración «democrática» del cambio[23]. Las reflexiones políticas de Derrida serán irritantes para una parte mayoritaria del aparato intelectual y político marxista, para los administradores de la revolución en suspenso; pero llegan en el momento en que nuevos y viejos modos de resistencia y liberación buscan una reflexión semejante, también como una crítica de tipo nuevo, más radical[24] frente a la crítica característica de la modernidad, blindada en la rigidez y la buena conciencia de sus principios y sus formas de organización. La revolución puede venir de sitios y tiempos imprevistos, en cuyo caso la progresía, a veces indiscernible —*v. g.* en España— de la reacción, la combatirá unida con ésta. La cuestión decimonónica del socialismo cambia, para hacerse aún más aguda y envolvente, globalizada y capilar. Hoy la ingenuidad de la crítica «moderna» es difícilmente discernible de la hipocresía. Y la filosofía tiene su modesto lugar en la necesidad de decidir haciendo justicia siempre de nuevo.

22. Para las reflexiones de Deleuze, Sartre y Merleau Ponty a este respecto cf. breve y agudamente Žižek, 2002c, 50 s. Este número de *Archipiélago* tiene como título *Programas de subversión*. Si alguna reserva tengo que hacerle a su «Carpeta» de propuestas, sería precisamente la falta aparente de lugares concretos desde el que se realizan o lo problemática que me resulta como «lugar» la «internacional» de Internet. Falta un patriotismo democrático *español*, como el de la República en 1936, vampirizado por los fantasmas de los vencedores bajo la máscara de «patriotismo constitucional».

23. Cf. Žižek, 2002a. (Debo esta referencia a Antonio Gimeno, CSIC, Madrid.)

24. Derrida explica detenidamente (99-106) su adhesión a la crítica moderna y específicamente marxista, a la vez que sus reservas en el sentido de que es preciso radicalizarla, es decir: transformarla re(des)fundándola.

Capítulo 9

DEL FIN DEL ARTE AL ARTE DESPUÉS DE LA FILOSOFÍA

> La herencia nunca es un *dato*,
> siempre es una tarea.
>
> (Derrida, 1995, 67)

I. EL FIN DEL ARTE

La frase del fin del arte viene rondando desde las vanguardias a comienzos del siglo XX, especialmente en el dadaísmo[1]. Y como pensador del fin del arte y del fin de la historia se le ha venido interpretando a Hegel en la ya larga sensación de «post-» y fin (de siglo, de milenio, de todo lo posible: Estado, hombre, libro, modernidad...). Hegel habría vivido «el fin de la historia» como nuevo comienzo; pero éste, como insistió Marx, llevaría inscrito detrás en la pared el *mene-tekel* de ese origen, amenazando con su fatalidad constitutiva a los nuevos protagonistas. Un siglo después Kojève le dio con gesto heroico una nueva vuelta de tuerca a este «fin», *vivido* como el constante esplendor y la permanente crisis del mundo «burgués». Hoy, en cambio, el fin de la historia se nos *presenta* remansado en el reino de los grandes principios y en el poder de la Bomba; ha sido la hora del *remake* en color pastel de Kojève por Francis Fukuyama.

Algo parecido debería ser el caso con el «fin del arte». Pero cuando Hegel, un par de veces, habló en sus clases de la Universidad de Berlín del fin del arte, no se refería exactamente a que ya el arte se había acabado o a que hubiera culminado su evolución, ni

1. Cf. Danto, 1999, 39, nota 1.

siquiera —en el clásico sentido hegeliano— a que de ahora en adelante llevara en sí constantemente su fin. Su preocupación era más bien que el arte había perdido la capacidad de producir la cohesión política que habría tenido en sociedades más integradas como la griega y que desde luego Schiller había rememorado como programa político emancipador. Por eso Hegel utilizó más que «fin del arte» las expresiones «el arte es cosa del pasado» o «carácter pretérito del arte»[2].

Esta tesis de Hegel es precisamente lo que trató de negar el arte fascista y nazi, pues, como denunció Walter Benjamin en el epílogo a *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*, lo que hizo fue estetizar la política espectacular, representativamente. Es también lo que niega el arte que puebla, al parecer crecientemente, los lugares públicos de la España «democrática», siguiendo, mejorada, una pauta que sentó el desarrollismo franquista. Lo pienso cuando, en medio del andén de la monumental estación *belle époque* de Valladolid, me golpea la vista una escultura abstracta en color rojo rabioso. La «modernización» marca a fuego la vieja piel de una modernidad caduca. Monumentos abstractos imponen por doquier, en la parte vieja de Calahorra o en el nuevo Intxaurrondo, falsos centros estéticos, mientras las plazas de Madrid exhiben su absoluto sacrificio al tráfico en fuentes anodinas. Las figuras de los próceres —civiles o a caballo— habían desplazado a las iglesias y a los/las santos/as. Ahora su pequeñez anecdótica queda relegada a los nombres de las calles ante la magnitud trascendente de una pretensión «modernizadora». Una modernidad estética rezagada y pretenciosa sirve para acompañar pedagógicamente la nueva trascendencia innombrable y arcana, inaccesible a la reflexión y heroicamente insensible frente al destino del singular.

El Guggenheim bilbaíno ha consagrado últimamente el arte superior como arte para las masas. La envoltura arquitectónica, que cuestiona brillantemente el mismo par exterior-interior, traslada lo mejor de la metrópoli a la periferia e implanta su gloria en medio de un fracaso industrial. Pero ¿de quién es el arte que se ofrece al consumo? Del museo, de la institución que ha sustituido a la Iglesia con una estética desligada de imaginaciones crédulas, de servidumbres, universalizable como quería Kant, racionalizadora de singularidades localistas, pura belleza, interés —otra vez Kant— desinteresado,

2. Cf. la introducción de A. Gethmann-Siefert a Hegel, 1998 (1823): *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. De esta edición proceden en adelante las citas de Hegel sin otra referencia que el número de página.

Olimpo al que todos tienen acceso por algún día, aunque no todos puedan disfrutarlo ni considerarlo suyo, popularización burguesa del privilegio y representación prepotente de éste en la supuesta igualdad plebeya.

¿De quién es entonces este arte? ¿Por qué la proliferación de esculturas urbanas? Ese arte es de una operación de poder para la que nadie ha pedido permiso ni tiene por qué hacerlo. Ella ha decidido la estética correcta; ella ha decidido incluso que la estética es lo correcto. Pero ya Andy Warhol —expuesto en el Guggenheim— es un caballo de Troya que los guggenheimeros supremos se llevan de trofeo al museo. Podrán encontrarle cualidades estéticas, como cuando Duchamp metió en el museo una taza de retrete, cuya blancura no dejó de suscitar emociones superiores. Según reconoció hace años Baudrillard[3] con su habitual penetración, el gesto vacío de Warhol es el gesto puro que marca una ausencia, la de todo lo que, según Hegel, había dado sentido al arte en un pasado. Si sigue significando algo, es ante todo el valor de una posición de serie en un sistema; sus objetos, arrancados de los contextos cotidianos en que funcionan, están reducidos a su entidad sistémica, jibarizados. A ello se debe también su impresión frigorizada, a veces abrasadoramente como en sus series de accidentes de tráfico. El «fin del arte» hegeliano se puede reinterpretar, se puede invertir, extendiendo el arte como una dimensión fundamental de la cotidianeidad hasta hacerlo indiscernible, como Joseph Beuys, tanto en lo que se refiere al autor como al objeto; lo que no se puede hacer es obviarlo en el museo o el monumento público.

Un lugar análogo de arte es la sala de concierto para la música del pasado y para una nueva música subvencionada, que sirve fundamentalmente a la escenificación de un arriba social; sin ella las élites no podrían representar su superioridad espiritual frente a la música comercial y asistiríamos al imperio bruto de las masas, tan temido por la Ilustración y por todos los neo-ilustrados. La producción industrial del arte puede servir al gusto de las mayorías; pero por encima de ellas debe quedar un resto suficientemente abstracto, de modo análogo a como hay una alta costura y, por debajo, un *prêt-à-porter*, además de los vaqueros y chándals, que son como el lumpen de la moda. En cualquier caso el arte debe seguir cumpliendo la tarea que Hegel sólo le concedió en un pasado, y debe hacerlo representando la nueva trascendencia anónima y democrática. Pero entonces queda la pregunta de si el *heavy metal* no habrá que tomarlo más en serio que el Liceo de Barcelona.

3. Baudrillard, 1977, 116-120.

En un interesante comentario al pasaje de las sirenas de la *Odisea* —un guiño expreso, aunque polémico, a la adorniana *Dialéctica de la Ilustración*— Peter Sloterdijk (*Esferas* I, cap. 7) arremete contra la música «pop», tomada, por cierto, en un sentido exageradamente amplio. ¿Por qué era letal el canto de las sirenas? No por las sirenas mismas ni por la belleza de su canto, sino por su capacidad de halago, de cantarle a cada uno *su* música, es decir, la que él deseaba oír, la que disparaba las ansias que un yo debe controlar, la que lo convertía en su propia canción y así lo realizaba plenamente para su propia destrucción por consunción en esa nada. Sloterdijk reconoce ciertamente la histeria tenoril que permite también a gente poco dotada para la música, como él dice, pero, supongo, dotada de dinero y relaciones sociales, una efervescencia de sensaciones que, empinada en un yo ficticio, pone en trance a teatros enteros. Y habrá que añadir que éste debe haberse convertido ya en un deber para el público; de otro modo no se explica que incluso tras músicas que acaban en el recogimiento, un teatro tenga que rugir su entusiasmo. Pero, añade Sloterdijk, «aún más hondo bajan las estrellas del pop al inframundo de los orgasmos del yo a precio de rebajas, cuando simulan su trance con calambres masticatorios al micrófono».

No sé si Sloterdijk, como buen ilustrado, teme más la irracionalidad de las masas que la de las élites y si por aquí no le asomará alguna orejilla kantiana; pero sí quiero notar lo que fue en general la música de Wagner para la escenificación nazi de la guerra, la sutil (?) alusión de Francis F. Coppola al acompañar con la Cabalgata de las walkirias la carga de los helicópteros en *Apocalypse Now* y todo lo que de espantosa justificación ha significado la música clásica —con Adorno como testigo anodadado—, comenzando por el Beethoven escuchado por Stalin en las largas noches de las «purgas». La estetización de la guerra y de la política ¿serán ahora recursos que simplemente han pasado al consumo?, ¿tal vez también a lo que llamamos democracia y que pudiera llamarse hasta cierto punto —¿hasta cuál?— fascismo consensual prefabricado en la opinión[4]?

El enfoque político de Hegel del fin del arte sigue ahí. Claro que, de seguir empleando el vago término «arte», hay también un arte que ha sacado las consecuencias del planteamiento hegeliano. Lo que pasa

4. Interesante me parece a este respecto la contundente caracterización que ha hecho Eduardo Subirats (2003, 32 s.) de Fernando Savater como héroe autoproclamado de la democracia española. Subirats, por otra parte, comparte, con más gracia, la antipatía de Sloterdijk por el pop en la versión MTV de «las puritanas seducciones de los *video-clips* de Madonna» (*ibid.*).

es que no lo ha hecho del todo como Hegel lo habría previsto. Y es que la sentencia de Hegel tiene varias caras. Para comenzar, el sobrio y desengañado Hegel no podía seguir compartiendo la entusiasta apreciación que hace Schiller del artista[5]. Por otra parte, ni la pintura de los «nazarenos» ni escultores académicos como Schadow, Thorwaldsen o Rauch, ni la arquitectura berlinesa de Schinkel tenían suficiente entidad como para desbancar la fuerza modélica de la Antigüedad (neo)clásica. Éste era el arte que Hegel conocía, vuelto hacia el pasado, cuyos prestigios clasicistas eran aún los de la cultura «superior». La sensibilidad de Hegel, formada en el Antiguo Régimen, estaba mucho más cerca de ese pasado aristocrático que de sus propias ideas, pese a haber pasado también su fase de «entusiasmo» juvenil[6]. Goya, Delacroix y Blake le eran desconocidos, a Caspar David Friedrich —muy vinculado con Schleiermacher— prefirió ignorarlo y despreciaba la ópera romántica de un Carl Maria von Weber, por no hablar de un Beethoven, que al parecer más bien le desconcertaba[7]. La institución museo, que por entonces daba sus primeros pasos decididos[8], elevaba el arte por encima de lo cotidiano y utilitario... a la palidez del pasado. Tras los cataclismos de la era revolucionaria y napoleónica los comienzos de la Revolución industrial en el continente amenazaban con convertir el arte en mero complemento compensatorio o bien lo arrastraban en la vorágine de las fuerzas colosales que se estaban desencadenando. Un arte al que no se le podía

5. Schiller, de influjo decisivo en la concepción estética del joven Hegel, tenía la visión más elevadamente clásica del artista como educador político, según se ve ejemplarmente en su carta IX *Sobre la educación estética del hombre*.

6. O en sus mismas ideas, incluso, había una buena parte de Antiguo Régimen: no el Dios trascendente, pero sí lo divino; no el dogma, pero sí la religión; no la aristocracia, pero sí la gente con *Bildung*; no la teología, pero sí el sentido dado, aunque encomendado a la acción de los «formados». A esta formación se dirige la *Fenomenología del Espíritu*, la obra más importante de Hegel, casi como en escritura automática tras un inmenso esfuerzo de gestión solitaria que abismaba en ella un surgimiento histórico.

7. En *El cazador furtivo (Der Freischütz)* de Weber, que constituyó un éxito fulminante en Berlín, a Hegel no le podía agradar ni el desencadenamiento demoníaco de las fuerzas ni la figura del protagonista, un cazador sin ilustración ni *Bildung*, ni la figura mística del ermitaño, que funciona como un *deus ex machina*, ni el predominio de lo pintoresco y «característico». Cf. Dahlhaus, 1983.

En cuanto a Beethoven, Hegel sabía sin duda de su música y estaba en Viena cuando se estrenó la *Misa Solemnis*, estreno que ni comentó ni al que asistió, pese a que su estancia en Viena estuvo dedicada en buena y entusiasta parte a la ópera. Posiblemente, conforme a la carta XXII *Sobre la educación estética del hombre*, a la música de Beethoven le faltaría la noble serenidad clásica y le sobraría cierta desmesura subjetiva.

8. Cf. Wyss, 1997, 147.

seguir pidiendo la capacidad de constituir una comunidad política, no podía ser sino «un reino de sombras». Así la ópera, en la concepción de Hegel, se caracterizaría como obra de arte total, formalmente perfecta y por tanto deliciosa (la ópera de Rossini, que le entusiasmaba), a la vez que carente de sustancialidad, mientras que la música instrumental sería el arte del ensueño vacío, carente de idea y por tanto asociado por Hegel con el Romanticismo, en analogía con lo que dice Sloterdijk de la música pop[9]. En este sentido Schiller había hablado en la carta XXVI *Sobre la educación estética del hombre* del reino insustancial de la fantasía, insustancialidad que, junto con el efectismo superficial, hacía presagiar, según la carta IV, una política dirigida a los intereses y sentimientos subjetivos:

> Así como el artista de lo bello trata de mostrar respeto a su materia, con mucho más respeto tiene que acercarse a la suya el artista de lo político, cuidando sus características y personalidad con objetividad y atención a su íntima esencia, en vez de pretender la mera subjetividad y un efecto engañoso sobre los sentidos.

Ahora bien, los dramas de Schiller, precisamente por su incapacidad para producir esa forma perfecta de la ópera moderna o del drama clásico, y por el horror que suscita en ellos el fracaso destructivo en que culmina la acción, constituyen, según Hegel, el polo opuesto al arte en su plenitud clásica; lo que en cambio provocarían, a la vez que el rechazo efectivo, es la reflexión política[10].

Si la *Klassik* alemana tenía ya una relación con el arte muy mediada por consideraciones políticas, la consecuencia que Hegel extrae en la quiebra del clasicismo es que el arte «lo hacen los hombres para que la consciencia se convierta en su propio objeto» (4). Esto es típica y tópicamente hegeliano. Pero la cosa comienza a sonar un poco más inesperada cuando de ahí se sigue que el arte ocurre meramente en la «superficie sensible» (21):

> Y es que en la obra de arte siempre queda algo que nos la hará ajena [...] Esta extrañeza puede perdurar; pero es lo que constituye lo perecedero en la obra de arte.

Paradójicamente es esta superficialidad inconmovible, ajena al simbolismo romántico, inmediata —que ya aparecía en la constitu-

9. Cf. Gethmann-Siefert, 1992, 214 s. Hegel ignoraba así la poderosa elaboración del juego singularidad-generalidad, análogo al de su dialéctica, que dio a las formas de la música que hoy llamamos clásica su capacidad de erigirse en representante supremo de la nueva subjetividad.

10. Hegel, 1978, 435 s. Cf. Gethmann-Siefert, 1984, 348-359.

ción del lenguaje, en la frenología y en la justificación de la monarquía—, la que otorga a lo artístico, por contraste con lo natural, la flexibilidad que le permite testimoniar del Espíritu en la naturaleza.

Desde luego la quiebra de la concepción schilleriana del arte y el rechazo del Romanticismo no empujan la nostalgia hegeliana hacia lo que pudiéramos llamar el arte por el arte. La bella apariencia sin realidad efectiva no era asumible por alguien formado como Hegel en la *Klassik*. La pretensión de realidad en sentido fuerte para la obra de arte era para él irrenunciable. Y hoy, tras la experiencia de un arte para el coleccionista como fue el expresionismo abstracto en Nueva York, sabemos más que nunca de lo efímero de tal arte. Por otra parte tampoco nos resulta convincente la generalidad conceptual del Espíritu objetivo de una época, que, según Schiller y Hegel, le habría conferido a la obra de arte griega su fuerza como ideal. El ejemplo del altar de Pérgamo al comienzo de la *Estética de la resistencia* de Peter Weiss confirma por una parte la concepción de la obra de arte como condensación, pues en ella, dice Hegel, «han depositado los pueblos sus representaciones supremas» (4); «condensar la pluralidad en una expresión [...] tal es la definición más precisa del ideal, la [...] belleza artística» (79). Por otra parte lo que este mismo ejemplo indica, más allá incluso de la lucha de interpretaciones, es una radical heterogeneidad y fragmentación de las intenciones, contextos e interpretaciones. El rechazo y la represión (*Verdrängung* freudiana) son los compañeros inseparables del artista[11]; pero, más allá aún, la interpretación de lo que hace él y todos es fundamentalmente indecidible en el sentido derridiano del término; y eso aun prescindiendo de las constricciones contextuales más superficiales y evidentes, en las que se ha gestado la arquitectura postmoderna o que han acompañado en Norteamérica la asombrosa revitalización de la pintura de caballete durante la era Reagan-Bush.

Que el arte sea «cosa del pasado» encierra todavía otros aspectos que seguramente Hegel no habría podido considerar compatibles con su propia concepción. Ya que el hecho de que el arte sea una parte del reino de lo bello (1) es algo que ha dejado de ser evidente. Y tampoco la manifestación del Espíritu conlleva sin más ni el sello de lo duradero (11) ni el de «la infinitud, del retorno en sí» (80 ss.). En nuestra experiencia hace tiempo que, contra Hegel, el arte no «expone la aparición de la vitalidad —especialmente la espiritual— también externamente en su libertad»; no «adecua la aparición sensible al concepto» ni «retrotrae la indigencia de la naturale-

11. Cf. Wyss, 1997, 337-350.

za, el fenómeno, a la verdad, al concepto». Por el contrario, lo que percibimos es la invasión en el arte de lo excluido por Hegel: «todo lo que atribuimos a la prosa de la vida y de la consciencia, la heterodeterminación y heteroconstitución. Aquí hay que contar toda la finitud de los fines», así como «la dependencia por ejemplo también de los sentimientos y la idiosincrasia, de las necesidades, el Estado, la ley» (77 ss.). Ciertamente el arte nos puede seguir pareciendo una liberación de todo esto; pero más bien en la forma de un redimensionamiento, de un desplazamiento horizontal, o de la producción de nuevos contextos. Y entonces ya no se puede encerrar el arte en los límites de lo estético. Dicho de otro modo, la filosofía tiene que confesarse incapaz de fijar los límites del arte.

En nuestras sociedades industrializadas y plurales seguramente ya no resulta plausible hablar sin más «del» arte, sobre todo en su sobreentendido occidental-moderno-individual. Hegel todavía podría haberlo asimilado de algún modo en sus reflexiones berlinesas. Si la superación del destino trágico en la reconciliación que debería ser y fue para Hegel el logro «del» arte en la Grecia clásica justificaba el artículo singular «el» arte, la libre subjetividad moderna no permite sino operaciones más limitadas. La Estética de Hegel las ve representadas, *v. g.*, por el «humor objetivo» y superador de los límites etnocéntricos en el *Diván* de Goethe o en su bella y a la vez reflexiva modernización de la antigua tragedia, modernización que Schiller lleva a su culmen, a la vez que toca el límite de lo posible. Como ha expuesto bellamente Christa Bürger (2003, 201-207), en la *Ifigenia* de Goethe la subjetividad burguesa alcanza su autonomía artística al precio de excluir la realidad cotidiana —algo que luego producirá frutos envenenados— y se enreda en la inextricable culpabilidad de que la emancipación de unos sólo sea posible sobre la base de la opresión de los más. Goethe juzga a criminales y convive con soldados durante el día, para escribir a la noche sus más pulidos versos. Sabe muy bien qué está haciendo, también porque en el *Sturm und Drang*, cuando no era ministro, escribió de otro modo. Y se desahoga con su amor von Stein: «¡Esto es detestable! El rey de Tauris tiene que hablar como si ningún tejedor se muriera de hambre en Apolda». También Hegel lo sabe bastante bien.

Otro ejemplo es la gran pintura holandesa, que para Hegel supo representar la Libertad en las menudencias de sus interiores cotidianos y el «Humanus» en la nobleza de sus fisonomías. Este ejemplo es especialmente significativo, porque el mundo moderno se conformará con las reconciliaciones limitadas y prosaicas de una vida determinada por intereses y fines limitados, o bien sólo permitirá cierta sus-

tancialidad en la reserva moral frente a ellos[12]. A este respecto nuestra distancia histórica con Hegel no ha hecho sino acentuar y precisar aquella percepción suya. No hay explicación genérica «del» arte que nos convenza ni, tras los repetidos intentos de las vanguardias, estamos dispuestos a admitir que una corriente artística se proclame el lugar privilegiado, por provisional que sea, de la razón histórica. La carrera por la última innovación, o por el último segmento de mercado, el frenesí «progresista» del arte de los últimos treinta años, parece haber sustituido la sustantiva razón histórica de Hegel. Desde luego nos falta el sentido de la necesidad histórica que elevaría inmanentemente una forma artística por encima de otras, como pretendió la *Teoría estética* de Adorno con su narración progresista de la modernidad como una revolución permanente, que hacía de Schönberg la única culminación legítima de la gran música vienesa. Lo mismo nos vale también a la hora de atribuir a algún arte una pregnancia política privilegiada. El mismo *Guernica* de Picasso ha pasado a convertirse en lujoso objeto blindado de museo como ornamento de un Régimen que, heredero democrático del franquismo, ha reproducido los horrores del cuadro precisamente en el mismo escenario. Y el museo es hoy el lugar en que, entre otras instituciones, se mantiene artificialmente la distinción entre arte y no arte.

En cualquier caso la filosofía ha perdido el dominio del arte, que pretendió tener en la época de las vanguardias; lo más de que es capaz es de acompañarlo con consideraciones generales o, según la propuesta contemporánea a Hegel de Jean Paul, con las propuestas limitadas de que es capaz una conciencia finita sin acceso ni participación en el Absoluto. El arte escapa a la crítica y al propósito; lo único a que no escapa es al poder y a la ley. Habrá que contar incluso con que la función de condensación, clásicamente constitutiva del arte, se disuelva junto con las fronteras, cada vez más imprecisas, del arte. Paradójicamente, como en la Atenas clásica, pero con efectos contrarios, el arte democrático de masas determina cada vez más lo que vale como arte por encima de autoridades museales y expertos de galería. Cuando Christo envolvió el *Reichstag* berlinés en una de sus magníficas sábanas, la gente lo celebró espontáneamente (?) haciendo *picnic* alrededor, sin preguntar si aquello

12. Annemarie Gethmann-Siefert, en el coloquio que organizó en Hagen en septiembre de 2002, insistió en el ejemplo holandés, mientras que Erzsébet Rózsa dio importantes explicaciones de su contenido indicado en relación con la *kátharsis* aristotélica. Por otra parte también en el ejemplo holandés la emancipación de la burguesía se pagó con la miseria de los más; en su edad de oro, tras liberarse del rey de España, apenas había en Europa occidental una población trabajadora más pobre.

era arte o no. Baudrillard diría que el gesto ostentoso de riqueza social estaba produciendo en ese momento el valor arte. Hoy no hay casi acontecimiento cultural en el que no figuren visiblemente los emblemas de sus patrocinadores, los administradores de la significación social. En la sociedad democrática de consumo producción y consumo de arte se activan interdependientemente, lo que también ocurre socavando una concepción típicamente heroica, masculina, creativa del arte, a la vez que se introducen elementos políticos y sociales excluidos de la concepción autónoma del arte.

El modesto *Peine del viento* de Chillida, en una esquina de la Concha, devuelve San Sebastián a ese horizonte del que vino y que un urbanismo decimonónico se empeñó en racionalizar. Momentos felices en que el arte más refinado se hace de la gente y del mundo, en que adquiere su libertad. La montaña de Tindaya, en cambio, es, a la vez que un proyecto artístico, un emblema de modernización apoyado por autoridades de discutida legitimidad para ello, vinculado a proyectos de sobreexplotación económica de una isla y propuesto desde un afuera que se ve en Canarias como hegemónico y que, actuando sobre la propia tierra, lo irreductiblemente propio, es visto como un efecto de expropiación simbólica. Las objeciones ecológico-antropológicas al proyecto pueden ser débiles; pero queda que en una situación precisa haya quien no lo quiera percibir como *su* arte, el que él habría elegido para su entorno. Queda sobre todo que entre la norma exclusiva del «gran arte» con su pretensión de universalidad y la congelación ritual del folklore está lo que no tiene género ni lugar definido, sin institución dominadora ni casta sacerdotal.

¿Es que puede surgir un arte de la gente que ni siquiera tenga por qué llamarse así? Kant y Hegel lo reconocieron en principio (Nietzsche incluso lo profesó enfáticamente). Pero de hecho «el gran arte» lo reservaban a los genios; para la masa quedaba la «pequeña» producción de arte y el placer estético *receptivo*, hoy institucionalizado en los museos para las masas más o menos *gentrified*; de modo análogo a como la política en democracia es asunto reservado, pero todos podemos participar en ella en las ceremonias electorales y en nuestra implicación —más bien pasiva— en la opinión pública. Una democratización de la estética no se da quizás hasta John Dewey, quien en su *Art and Experience* (1934) veía la experiencia cotidiana llena de elementos estéticos, que sólo se trataba de destacar reflexivamente[13].

13. De todos modos esta reflexividad es banalizadora comparada con la reflexividad que Hegel veía en el arte, una reflexividad ésta cognitiva y con valor político. Cf. Gethmann-Siefert, 1984, 358 s.

En este sentido interpreto la afirmación de Joseph Beuys según la cual «cualquiera *es* artista»[14]; es decir, que el hecho de ser humano implica la dimensión del arte, una dimensión en el sentido más amplio, plagada de circunstancias, inscrita en la cotidianeidad, pero que además significa en cada uno hacerse cargo de sí. Para Hegel el arte es lo universal —compartido con la religión y la filosofía— en una materia singular. Para Beuys la materia singular abre lo sagrado individual; esto es más Novalis que Hegel, y éste, me imagino, no habría dejado de asociarlo con un *new age* teutón; sólo que en Beuys la compacidad de la materia rompe la satisfacción fácil y obliga a tomarse en serio tanto a las condiciones del arte como a uno mismo.

En Duchamp, en cambio, es sobre todo la horizontalidad de la obra de arte, su capacidad de abrir como punto nodal, o de dar libertad frente a la realidad inmediata en el juego[15], la que me parece que desplaza su producción fuera de espacios o dimensiones supuestamente superiores. Sólo que esta capacidad no le pertenece a la obra de arte, depende de circunstancias concretas; más bien se parece a un estado de gracia otorgado externamente, que ni está garantizado ni tiene por qué durar. Para hablar con Lyotard, se podría decir que la gran narración del arte se ha quedado sin pilas, si bien puede seguir cumpliendo una función precisamente en su forma más pretenciosa e indigna de crédito, como ocurre con las grandes ideas que hoy extienden un tranquilizador palio de credulidad ficticia sobre las pequeñas narrativas. El arte estará hoy entonces por todas partes. Cualquier elemento nuevo, cualquier nueva constelación puede producir lo inesperado. «El arte» ya no vale sin más como tal, ni siquiera como bello o como lo opuesto a lo natural, ni, me parece, las instalaciones pueden traerlo, sino sólo mostrar que puede ocurrir. Después de Duchamp se debería saber que arte es lo que puede valer como tal en un determinado contexto. Hegel aún sabía que la noción de arte es demasiado reciente.

Como siempre, me queda de Hegel el problema del Espíritu objetivo[16], que Foucault rechazó tan furiosamente, sin conseguir que la explicación estructural lo desterrara del todo. Las obras de arte liberan, encierran, condensan, refieren ¿a qué? El último intento de los expresionistas abstractos por referirse a un inconsciente junguiano

14. Mónica Ortuzar me ha llamado la atención sobre el *jeder* que he traducido por «cualquiera» —la traducción usual es «todo el mundo», la más literal e inequívoca sería «cada uno»— y sobre la diferencia fundamental que introduce con el «cualquier cosa puede ser arte» que caracterizaría a Duchamp.

15. Así, una vez más y típicamente, Schiller en la carta XXI *Sobre la educación*...

16. Cf. Ripalda, 1996, cap. 8.

fue incluso ridículo; con demasiada evidencia se trataba del supuesto inconsciente de algunos clientes del Cedar Bar en University Place, *down town* de Nueva York[17]. Por otra parte las ramificaciones desde y a estas obras son también inmensas. Lo que ocurre es que resulta imposible encontrarles un concepto unificador, por no hablar de cerrar sobre ellas una univocidad de sentido cualquiera. Por de pronto me resulta imposible la adscripción de singular a general en todos los posibles niveles de abstracción estética. Debe de ser algo parecido a lo que le pasaba a Hegel, para quien el arte no era la aparición sensible de la idea, sino más bien el resultado de una operación arbitraria, inaccesible al concepto, de adscripción sensible a la idea[18]. Sólo que ninguna dialéctica puede pretender cerrar huecos que ni siquiera será nunca capaz de cartografiar. Hoy presentimos mejor la enorme violencia inaccesible, oculta tras los códigos que le otorgan a algo el precario valor de arte. Como esa violencia se identifica con el sistema de consumo en que nos constituimos socialmente, no podemos *casi* sino aceptarla y disfrutarla dentro de lo posible, es decir, en el lugar que nos está asignado cuasi trascendentemente.

II. EL ARTE DESPUÉS DE LA FILOSOFÍA

No creo que un filósofo pudiera repetir hoy la experiencia de Hegel hablando normativamente de arte, por lo menos no ante artistas. Interpretar «el arte» bajo lemas análogos al del «fin del arte» le haría parecer ante ellos seguro, arrogante o incluso ignorante. Los artistas, cuando se acercan a un filósofo, aunque sea el mismísimo Heidegger, buscarán eco, sugerencias, resonancias, nada, en cambio, que se parezca a una norma. Cierto, todavía hay quien entiende el arte como vivencia inefable, inspiración o hallazgo genial; incluso ésta fue aún la mentalidad de Lukács[19]; y los genios no necesitan que les enseñen desde fuera; la obra de arte habla por sí misma y sólo la interpretación puede añadir algo, siempre y cuando, por otra parte, ese algo ya estuviera allí de algún modo. Pretensiones todas que

17. Cf. De Diego, 1999.

18. La definición, supuestamente de Hegel en la edición de sus clases por Hotho, según la cual el arte es «la aparición sensible de la idea» («sinnliche Erscheinung der Idee») parece más bien apócrifa o, al menos, no casa del todo con los manuscritos que van siendo estudiados para la edición crítica. A lo sumo puede ser interpretada en el sentido de que lo sensible no puede ser esta aparición expresiva si no es mediante una operación que, por así decirlo, lo convierte en tal.

19. Cf. Bürger, 1983, 45-52.

pueden ser echadas al baúl de los recuerdos, después de haber sido acariciadas demasiado tiempo por la institución arte. En cambio hay un nuevo fenómeno surgido en el entorno de lo que se ha dado en llamar postmoderno; yo lo calificaría como la pretensión de prescribir a la filosofía desde el arte lo que ella tiene que ser. La cosa, en medio de todo, no es tan nueva. Se encuentra, precisamente, en un manuscrito de la mano de Hegel, el llamado *Primer programa sistemático del Idealismo alemán*[20]. ¿Por qué abandonó Hegel esta posición?

La *Klassik* alemana vino a ser la referencia principal, aunque implícita, del arte europeo del siglo XX. De Cézanne a Picasso, de Dadá a Breton, las vanguardias se entendieron a sí mismas como fuerza privilegiada de la naturaleza y reproductoras de su armonía, incluso cuando se apartaban de su apariencia superficial. En las diversas variantes de sus justificaciones teóricas aparecen constantemente ideas de Kant, Schiller, Schelling y Friedrich Schlegel; Hegel aparece mucho menos y lo hace sobre todo bajo el epígrafe del «fin del arte», que alcanza su punto álgido en Duchamp, para invertirse con Beuys en su contrario.

Hegel compartía un punto importante con las vanguardias y era la concepción política del arte, pues, a diferencia de Kant, en el arte se trataba para Hegel de saber Y de acción. Sin embargo, las vanguardias se distinguían en tres puntos importantes de él: 1) Hegel les parecía muy conceptualista. 2) Su deducción de la culminación del arte en Grecia y de la inmediatez con que aquel arte se integró en su mundo había sido presentada en la edición de Hotho en una forma clasicista que falsificaba su contenido[21]. 3) Pero es que además la plausibilidad de la estética hegeliana estaba vinculada a una expectativa «de la verdadera Revolución» que pronto se desfondaría. La inminencia de cambios inimaginables, que superarían ampliamente los de la Revolución francesa, guiaba la pluma de Hegel. Y realmente ese mundo estaba surgiendo, sólo que ni el *tempo* de los cambios ni sus contenidos corresponderían a las expectativas concretas de Hegel.

Así se comprende también mejor la curiosa relación que ha tenido con Hegel la filosofía más notable de la segunda mitad del siglo XX, la de lengua francesa. Se diría que Hegel ha venido a ser para

20. En su edición crítica (*Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus*, 1984), Ch. Jamme y H. Schneider lo han datado en 1796-1797, cuando Hegel aún no tenía treinta años.

21. Así lo ha mostrado convincentemente A. Gethmann-Siefert en la Introducción a su edición citada (Hegel, 1998).

ella como un gran peñasco atravesado en su camino. Se ha parado a admirarlo, examinarlo, tocarlo e incluso se le han tomado pedazos, a veces como *souvenirs*; pero el camino, los muchos caminos han pasado más bien de largo ante él. Kant ha resultado más digerible. De Hegel se ha tomado la figura del Absoluto, no su elaboración. Y también, de otro modo, ha sido paradójica la relación del pragmatismo norteamericano con Hegel. Tanto en su actitud negativa frente a Hegel (Ch. S. Peirce) como en su intento de proseguirlo (W. James), ha tomado a Hegel como objeto de libre elaboración, sin precauciones académicas. Incluso los nuevos caminos que abrió John Dewey a la estética se pueden considerar como una genuina continuación del enfoque hegeliano, por más que no conozco tesis doctoral alguna que se haya ocupado de ello.

Entre los grandes nombres de la filosofía en el siglo XX que se tomaron en serio el enfoque hegeliano de la estética hay que comenzar por nombrar a Martin Heidegger, pese a lo que yo consideraría hieratización antidialéctica, en su *Origen de la obra de arte*. Lukács y Adorno, en cambio, tomaron como punto de partida para sus grandes tratados estéticos el trasfondo trágico, desgarrado, que subyace a la estética hegeliana. Y, fuera de la filosofía, es inevitable volver a mencionar la *Estética de la resistencia* de Peter Weiss. Lo que evocan los obreros berlineses al visitar el altar de Pérgamo en la Isla de las Museos pertenece al legado de la *Klassik* alemana en general y de Hegel en particular. La supuesta integridad de la cultura griega, ejemplar y por eso ya sólo evocable, se presenta ahí como dominación apolínea de los poderosos. Grecia sigue siendo modélica; pero sólo como espejo duradero de la dominación y de la rebelión una y otra vez reprimida.

Todas estas variadas formas de recepción de la estética hegeliana quedan olvidadas de golpe en un tipo de recepción extraacadémica que me parece característica de los comienzos de la postmodernidad en los años sesenta del siglo XX. En 1969 publicó Joseph Kossuth *Art after Philosophy*[22]. Este manifiesto del arte conceptual comienza con una descalificación global de la filosofía «continental», especial y muy expresamente de la filosofía hegeliana. Los padrinos filosóficos de la operación de limpieza son el Wittgenstein del *Tractatus* y un Kant filtrado por Ayer. El arte se debe entender con la misma inmanencia que tienen en Kant los juicios analíticos y

22. Éste es también el título de una colección de ensayos que contiene el artículo original: *Art after Philosophy and After. Collected Writings, 1966-1990,* 1993 ([1]1991).

no depende ni de referencias externas ni de fundamentaciones filosóficas[23]. De modo que a la tesis del fin del arte se le opondría la tesis del fin de la ideología filosófica y su sustitución por un arte consciente de sí, un arte, por lo demás, que en una gigantesca operación de propaganda estaba trasladando su centro cosmopolita de París a Nueva York.

Tanto esta nueva concepción del arte como su fundamentación filosófica eran muy problemáticas. La fundamentación era problemática porque, para empezar, es imposible realizar lógicamente una deducción completa de la realidad; además el arte no sólo encierra una variedad inabarcable de contenidos, sino que además el mismo ámbito que abarca no se deja cerrar definitivamente. Pero también la concepción del arte era problemática. Según el manifiesto de Kossuth una obra de arte no consistía en su valor estético, ni siquiera en su materialidad, sino en su contexto y en la aseveracion del artista de que era arte; su estatus era análogo al de una tautología lingüística. Kossuth mismo se dio cuenta más adelante de que su tesis era insostenible y la reformó. Pero lo que siguió pretendiendo en el fondo fue lo mismo: sustituir el «aura» visible de la obra de arte por los procesos invisibles que constituyen la Institución Arte.

Ya Breton había considerado en 1934 que era la decisión del artista la que confiere la dignidad de obra de arte; mientras que Duchamp, por su parte, no se cansaba de proclamar abierta y tenazmente la indiferencia estética del arte. Lo que ocurre a finales de los sesenta con Kossuth es, además, la denuncia sistemática y rigurosa del arte como institución social. La típica reflexión sobre sí mismo del arte moderno alcanza así un punto álgido. Esa reflexión se convierte en el único procedimiento para mantener la independencia frente al mercado y lograr la comunicación directa entre los artistas y los no artistas sin necesidad de críticos e instituciones:

> Así, por fin, los ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación *igual* de *todas* las fuerzas, tanto de las fuer-

23. Irónicamente esta tesis radical encajaría bien en la Estética lukácsiana, especialmente en su versión de Heidelberg; cf. Bürger, 1983, 45-52.

> zas de cada uno como de todos los individuos. No se reprimirá fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus[24].

Es evidente la analogía entre las intenciones políticas de ambos textos. Sólo que para Kossuth el arte consiste en «información» y en vez de los «sabios y sacerdotes» está el «negocio».

Kossuth no fue una figura anecdótica o el representante de un grupo marginal. Representa la continuación de la revuelta civil de los años sesenta dentro del arte. La revolución imposible políticamente se salvó, entre otros sitios, en el radicalismo de los artistas; las discusiones políticas se hicieron tan importantes como las «obras» de arte y no pocos artistas produjeron tantos textos como piezas. Fue en Norteamérica la época de famosas revistas como la *Partisan Review*, *Boundary 2* y la efímera *The Box*, en la que la discusión política sobre la institucionalización del arte se llevó sin contemplaciones, hasta la ruptura del grupo cuando se planteó el imperativo leninista de la colectivización. Para Kossuth, que abandonó *The Box* precisamente por este motivo, como para Ibn Hassan —una figura especialmente importante en los comienzos de la postmodernidad norteamericana—, la tradición marxista jugó aquí el doble papel de referencia alternativa a lo existente y de factor de escisión dogmática.

La ruptura de Kossuth con el marxismo organizado significó también su plena identificación del arte como el lugar de *su* acción política. Y fue de nuevo un filosofema europeo, el círculo hermenéutico, el recurso de que se valió su artículo de 1975, «The Artist as Anthropologist», para explicar la praxis cultural en términos habermasianos más que gadamerianos. La praxis tenía que aprender del entorno cultural, pero, a la vez, transformándolo activamente; precisamente en el arte era donde la libre creatividad individual podía encontrar un espacio relativamente protegido en el que poder producir sentido libremente o, lo que es lo mismo, revolucionariamente.

No hace falta insistir aquí en las mansas correspondencias que se pueden encontrar con retraso periférico en la «Transición» española. Por encima de las anécdotas, se trata de un tipo de solución artística al problema político que radicaliza, con Schiller, la función mediadora del arte y con ello parece haber superado ostentosamente el escepticismo hegeliano a ese respecto. No es sino lógico que, en

24. Hegel, 1978, 220.

busca de lugares alternativos bajo una institucionalización hieratizada de la política, el radicalismo estético se limitara en el mejor de los casos al planteamiento político de intervenciones artísticas puntuales. En estos casos el arte sería un acontecimiento reflexivo sobre sus condiciones materiales e institucionales, cuya forma sería la de una conciencia comunicativa compartida por público y artistas.

Éste me parece que fue, por ejemplo, el enfoque del director de los «Dokumenta 11» (2002) de Kassel, Okwui Enwezor, al añadirle al acontecimiento un catálogo de 2.636 páginas. Los «Dokumenta», que, al iniciarse en 1955, pretendían contribuir en la mejor tradición schilleriana a la desnazificación, trataban ahora de consolidar su puesto en la inundación de acontecimientos expositorios, haciendo de voz del Tercer Mundo en el Primero, a la vez que constituían una interrogación general sobre nuestras certezas políticas y filosóficas. Interesante con respecto a Hegel es que el arte, precisamente en su significado político, deja de ser «cosa del pasado», para convertirse pecisamente en cosa del futuro. Sólo que, para poder cumplir esa función política, tiene que ser capaz de resistir tanto a la opaca ilusión estética como a las valoraciones producidas por el mercado. Y, en este caso en coincidencia con Hegel, el contenido de la obra de arte no es inmanente a su materialidad, su relación con ésta es arbitraria y depende del contexto concreto; ni es el artista quien determina como *medium* opaco de la inspiración el significado y el contenido de la obra de arte.

Lo que se muestra ejemplarmente en Kossuth es, como en el *Primer programa sistemático del Idealismo alemán*, la decisión de nivelar el relieve institucional; es el presupuesto de la libre comunicación en el espacio Arte y, por consiguiente, de la desdiferenciación social junto con una previa libertad general. Me parece inevitable la sospecha de un idealismo ingenuo y de su enésima repetición, esperemos que no sea para convertir la tragedia burguesa ya no en comedia, sino en farsa. Y es que los actores individuales en que Kossuth insiste ya están formados antes de que el arte los pueda transformar. La revolución que intentaron Dadá y el surrealismo no puede repetirse como si no supiéramos ya mejor que nunca cómo nos constituimos en un sistema dado de significantes confirmados en nuestra vida cotidiana mediante el consumo, los *media* y toda clase de hábitos inducidos «externamente». Adorno era menos ingenuo sobre las posibilidades de la reflexión completa.

Es cierto que la reflexividad se da. Recuerdo el impacto inesperado que me produjo paseando a la orilla del Weser un texto escrito enfrente sobre la pared del Nuevo Museo Weserburg. La interpela-

ción por una inscripción en el espacio intuitivo —que ya fue una práctica política de la Italia renacentista— producía un efecto que no es accesible a la palabra escrita en el espacio interno privado. Pero el mismo efecto puede estetizarse en una fuente electrónica de palabras, *v. g.* en el Guggenheim de Bilbao, o, lo que es más preocupante para las tesis de Kossuth, servir a la representación cínica de una transnacional[25]. La transgresión pertenece, al menos en ciertas formas, flexibles y cambiantes, a lo aceptado y prestigioso[26]; ni podía ser de otro modo, una vez que transnacionales y Estados vulneran todos los preceptos éticos y la innovación es el supremo valor, absorbiendo por completo la invención artística. La crítica y la espontaneidad son valores imprescindibles también como gesto artístico.

Cuando la artista mexicana Teresa Margolles nos planta frente a una pared bella, imponente, resplandeciente de oro bajo el título *SECRECIONES*, tal vez no sepamos todavía que el material de esa pared está hecho con siete kilos de grasa humana obtenida de liposucciones en institutos de belleza del Primer Mundo dentro del Tercero. Ese «muro de las lamentaciones de una cultura del lujo y la buena forma, para la que una sustancia que antes fue necesaria para la supervivencia se ha convertido en la mayor amenaza»[27], ¿tendrá un «potencial crítico»? ¿O la crítica no consigue atrapar del todo a su objeto desde la distancia que produce su cristalización como «obra»? La dialéctica no funciona sino en medios homogéneos, un límite que la ideología marxista a menudo ha saltado retóricamente para soldar inconmensurables. Lo fugaz, inaprensible, perecedero se venga de esos saltos al hiperespacio irrealizando la operación. Eso lo supo también la teoría estética de Adorno.

El artista puede invocar un contexto del que él no dispone para los demás, y los demás estar penetrados de contextos que neutralizan el del artista sin posibilidad de diálogo. Es una ingenuidad dogmática suponer que la pluralidad y aleatoriedad del *interpretans* se reduce a relaciones de poder. La efectividad del arte no es decidible sin más y, lo que es mucho peor, con frecuencia da demasiado lugar

25. Cf. Bürger, 2002, 43. El título («Geliebtes Gefängnis. Kunst der Wirtschaft, Wirtschaft der Kunst») procede de la redacción del periódico.

26. De modo semejante a Peter Bürger lo ha notado Hanno Rautenberg en *Die Zeit* (cit. en *Kulturkronik* 4 [2002], 5-8).

27. Niklas Maak en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (18 de septiembre de 2002, p. 37) sobre la exposición de Margolles en Berlín (18-9-2002/5-1-2003). Sospecho que Margolles cita a un Beuys recontextualizado, pues Beuys había usado enfáticamente la grasa como sustancia «artística».

a la autosatisfacción. La invención liberadora de nuevas posibilidades reflexivas puede ser invertida en cualquier momento, no hay espacio protegido. De modo que nos vemos obligados a reexaminar el escepticismo de Hegel a contrapelo de sus propias propuestas. En cuanto a la interpretación que hace Kossuth de la interpretación que hizo Lyotard del segundo Wittgenstein habrá que decir que todo juego lingüístico es susceptible de varias hegemonías simultáneas[28]. Lo que Kossuth ha logrado es acentuar enfáticamente la acción comunicativa individual; pero también los individuos están hegemonizados por dentro. Lo mismo que la subjetividad de las vanguardias se planteó en su descomunal confianza en sí tareas que no estaba en condiciones de realizar, Kossuth le pone al arte tareas que superan su capacidad. La oposición de Hegel al Romanticismo se basa en haber visto eso y en haberlo visto en sí mismo, como una aporía de su juventud; lo más que puede ofrecer el arte en la *mésentente* que funda la política —o en la discordia moderna, como diría Hegel— es un vínculo externo[29].

Se puede decir que la historia ha dado la razón a Hegel también en el sentido de que manifiestamente el fenómeno estético ya no es capaz de expresar los contextos sistémicos que configuran el mundo[30]. Es la razón de que Hegel hasta cierto punto, y desde luego Kossuth, devalúen la figura específica del arte y su consistencia estética[31]; seguramente se puede decir también que no sólo en la pintura, sino también en la música, por ejemplo, se ha producido una desestetización de las formas y un plus de reflexividad. De todos modos la esperanza de Kossuth de que un arte desestetizado pueda ir preparando al individuo para acceder libre y abiertamente a la decisión singular, me parece una expectativa posible del arte, pero limitada. La distancia frente a lo estético no trae por sí sola la transparencia del contenido «social» oculto, como muestra tal vez ejemplarmente la institución musical contemporánea. Desde que no podemos ser ya hegelianos, carecemos de fundamento para ser

28. Sobre los diversos filosofemas que Kossuth ha ido utilizando, cf. brevemente la introducción de Guercio (Kossuth, 2003), que he utilizado ampliamente.

29. Ésta fue también la dirección en que Adorno trató de salvar la autonomía del arte contra la pretensión revolucionaria de las vanguardias. Cf. Bürger, 1983, 128-135.

30. La expresión es de Jürgen Habermas, «Moderne und postmoderne Architektur», en Habermas, 1985, 26. Según Habermas el caso más claro sería la incapacidad de la moderna arquitectura para lograr «la unidad de exterior e interior, de belleza y utilidad».

31. En Hegel se percibe claramente la devaluación tanto de la figuración clasicista como de lo bello en general. Cf. Gethmann-Siefert (ed.), 1992, 34 s., 208 s.

ontológicamente optimistas. Kossuth ha conseguido desenmascarar la función política de la apariencia estética. Pero prescindamos de sus exhibiciones oficiales, cada vez menos convincentes, y veremos que la estética hace tiempo que ejerce sus encantos en el anonimato, por ejemplo, de las carrocerías de los automóviles desde nuestras pantallas domésticas.

Al final, de todos modos, parece que lo que hago criticando a Kossuth se parece mucho a lo que él hace; ambos hablamos de arte, ambos lo hacemos reflexivamente contra la institución en una responsabilidad en cierto modo común. El lema del joven Hegel de «la iglesia invisible»[32] se nos aplica de algún modo en un acontecimiento compartido a mucha distancia. También interpretar a Hegel es para mí una tarea vacía, sin repetir de algún modo su operación, no a través de su doctrina ni a través de una simpatía interpretativa, sino de algo que tiene que ver con lo que dejó escrito Walter Benjamin en su tesis VII «Sobre el concepto de la historia»: con la historia de los perdedores y de lo perdido también en los vencedores, con lo que, por tanto, no tiene historia, pero relampaguea, siquiera por un momento, en el fondo banal de este presente. La dialéctica es de un tiempo y lugar y sólo a través de él es general.

32. El lema procede de Kant y se encuentra en el Fragmento de Tubinga (cf. Ripalda, 1978, 182). Por lo demás «la iglesia invisible» es un lema fundamental de la Reforma protestante.

NOTA DEL AUTOR

Pese a todo su narcisismo, los libros no son obras individuales. Es hasta una liberación reconocerlo, después que uno ha puesto todo su empeño. Yo empezaría por nombrar a dos arcángeles lejanos que acompañan este libro a ambos lados del Atlántico: Jacques Derrida en Francia, Fredric Jameson en los Estados Unidos. Mi campo de estudio no es el suyo y sin embargo han ejercido sobre mí una fascinación que me ha marcado un espacio; en él me han acompañado, como ángeles de la guarda, Peter y Christa Bürger, compañeros de generación y talante —que yo llamaría clásico—. Han ido siendo nombrados mis colegas del Departamento de Filosofía de la UNED y otros amigos universitarios, de quienes espero seguir aprendiendo; pero han quedado sin nombrar los alumnos con quienes año tras año estudio y aprendo Hegel. No son los únicos nombres amigos que pueblan estas páginas, como se ve nota tras nota; pero quiero agradecer expresamente a Alejandro del Río observaciones que han mejorado el texto no sólo en los aspectos técnicos, sino también de contenido.

El libro da frecuentemente pistas de la situación de diálogo en que se ha ido gestando. El capítulo 2, «Los límites de la dialéctica», que da título al libro, es un viejo proyecto de hace treinta años que inicié en el círculo de Manuel Sacristán en Barcelona, al que he vuelto una y otra vez y que, al fin, ha encontrado su tiempo y su extensión[1].

1. Una parte importante de él se publicó bajo el mismo título en el número 11 (octubre de 1978), pp. 49-77, de la revista barcelonesa *Materiales*, sustentada por el joven profesor adjunto Jacobo Muñoz. Le había precedido poco antes una elaboración parcial, «Notiz über die Grenzen der Dialektik», en *Das Argument* 110 (julio/agosto de 1978), pp. 529-534. W. F. Haug, el incansable editor de *Das Argument*, ha

Entre tanto he ido publicando otros estudios de detalle sobre el tema de este libro. Pero he preferido atenerme a la coherencia temática y estilística, dejando monografías parciales para su lugar especializado de publicación[2]. Un anticipo resumido de la primera parte del capítulo 7 se publicó en *Archipiélago* 41 (abril/mayo 2000), pp. 29-34, bajo el título «Hegel y el fin del arte». Una versión algo distinta del capítulo 8 se publicó anticipadamente, bajo el título «Espíritu/Espectro de Chris Hani», en C. de Peretti (ed.), *Espectrografías. Desde Marx y Derrid*a (Trotta, Madrid, 2003, pp. 11-26).

insistido una y otra vez en su demanda de un desarrollo del tema. Espero haber cumplido al fin con esta parte de mi deuda con él.

2. Mi interpretación del comienzo de la Filosofía del Espíritu en el capítulo 3 recibe un contexto sistemático hegeliano y contemporáneo en «La inexpresividad del lenguaje», publicado en M. Álvarez y M.ª C. Paredes (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 177-198. Para una discusión con el suave liberalismo de Richard Rorty, cf. «América y la filosofía del sentido común», en: M. P. Balibrea (ed.), *Encuentros en la diáspora. Homenaje a Carlos Blanco Aguinaga*, Gexel, Sant Cugat, 2002, pp. 201-210. La constelación Herder, Kant, Schiller queda completada con Rousseau en un estudio sobre «la ley del corazón» en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*: «Hegel y Rousseau»: *Revista de Estudios Políticos* 8 (nueva época) (marzo/abril 1979), pp. 145-164.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

AA.VV., 1999: *Propuestas para un nuevo escenario. Democracia, cultura y cohesión social en Euskal Herria*, Fundación Manu Robles-Arangiz, Bilbao.

AA.VV., 2003: *Mil y una coces contra la disidencia*, autoedición.

Abraham, U., 1983: «Mose 'Vor dem Gesetz'. Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas 'Türhüterlegende'»: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57.

Adler, M., [1]1908: *Marx als Denker*, Vorwärts, Berlin.

Agamben, G., 2003: «El estado de excepción»: *mientras tanto* 86, 57-66.

Amengual, G. (ed.), 1989: *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Arrow, K. J., 1994: *Elección social y valores individuales*, Planeta, Barcelona.

Azurmendi, J., 1995: *Los españoles y los euskaldunes*, Hiru, Hondarribia.

Baena, M., 1999: *Élites y conjuntos de poder en España*, Tecnos, Madrid.

Ballestero, M. y Martínez, F. J. (eds.), 2003: *La dialéctica*, F.I.M., Madrid.

Barata-Moura, J., 1993: «Actualidad de la dialéctica. Un horizonte ontológico para la práctica», en M. Ballestero y F. J. Martínez (eds.), cit.

Baudrillard, J., 1977: *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México.

Baudrillard, J., 1995: *Le crime parfait*, Galilée, Paris.

Beck, U., «Por una Europa cosmopolita. La Union Europea más allá de la federación de Estados y del Estado federal»: *Archipiélago* 58.

Beissner, F., 1952: *Der Erzähler Franz Kafka*, Cotta, Stuttgart.

Bene, C. y Deleuze, G., 1978: *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano (*Superpositions*, Minuit, Paris, 1979).

Benjamin, W., 1984: *Ausgewählte Schriften*, Reclam, Leipzig.

Benjamin, W., s.a.: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, trad. de C. P. Oyarzún, Arcis-Lom, Santiago de Chile.

Berardi, F. (Bifo), 2003: «Por una Europa menor»: *Archipiélago* 58.

Bergua, J. A., 2002: *La gente contra la sociedad. Impacto sociocultural de un divertimento juvenil*, Mira, Zaragoza.

Bergua, J. A., *Masculino-Femenino*, inédito.
Bobbio, N., 1989: «Hegel y el iusnaturalismo», en G. Amengual (ed.), cit., 377-406.
Boumedienne, A. *et al*., 2001: «La Unión europea: ¿Hacia el estado de excepción?»: *Corriente alterna* 17 (diciembre).
Bourdieu, P., 1988: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
Bürger, Chr., 2003: *Mein Weg durch die Literaturwissenschaft*, *1968-1988*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bürger, P., 1983: *Zur Kritik der idealistischen Ästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Bürger, P., 2002: «Geliebtes Gefängnis. Kunst der Wirtschaft, Wirtschaft der Kunst»: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (11 de abril de 2002), p. 43.
Butler, J., 1997: *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford.
Calinsoga, A., 2001-2002: «Las transformaciones de la Sociedad Internacional y los Derechos Humanos»: *El vuelo de Ícaro* 2/3.
Calle, A., 2003: «Nuevas formas de participación y de acción: los nuevos movimientos globales»: *Éxodo* 67 (febrero), 4-10.
Capella, J.-R. (ed.), 2003: *Las sombras del sistema constitucional español*, Trotta, Madrid.
Casalla, M., 2003: *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*, Altamira, Buenos Aires.
Casquette, J., 2003: «Movimientos sociales y democracia»: *mientras tanto* 88.
Castilla, F., 2000: «Los derechos humanos y el pensamiento de Francisco de Vitoria»: *Revista de Filosofía* (Universidad del Zulia, Maracaibo) 36 (2000/3), 7-30.
Colletti, L., 1974: «Marxismo e dialettica», en *Intrevista politico-filosofica*, Bari.
Corcuera, J., Ripalda, J. M.ª y Fontana, J. (eds.), 1999: *Los nacionalismos: globalización y crisis del estado-nación*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid.
Dahlhaus, C., 1983: *Hegel und die Musik seiner Zeit*, en O. Pöggeler y A. Gethmann-Siefert, 1983, 333-350.
Danto, A. C., 1999: *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Paidós, Barcelona.
De la Flor, F. R., 1997: *Biblioclasmo. Por una práctica crítica de la lecto-escritura*, Junta de Castilla y León.
Deleuze, G., 2003: «Un manifiesto menos», en A. Tudela, *Escrituras de la diferencia. El desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*, tesis doctoral, Universidad de Murcia.
Derrida, J., 1963: «Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d' Emmanuel Lévinas», trad. cast. en Derrida, 1989.
Derrida, J., 1974: *Glas*, Galilée, Paris.
Derrida, J., 1985a: «Préjugés. Devant la loi», en AA.VV., *La faculté de juger*, Minuit, Paris, 87-139.
Derrida, J., 1985b: *La voz y el fenómeno*, trad. de P. Peñalver, Pre-textos, Valencia.

Derrida, J., 1987: *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, Paris.
Derrida, J., 1989: *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona.
Derrida, J. y Bennington, G., 1991: *Jacques Derrida*, Seuil, Paris.
Derrida, J., 2001: *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, trad. de C. de Peretti y F. Vidarte, Trotta, Madrid.
Derrida, J., [4]2003: *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid.
Diego, E. de, 1999: *Tristísimo Warhol. Cadillacs, piscinas y otros síndromes modernos*, Siruela, Madrid.
D'Hondt, J., 2002: *Hegel*, Tusquets, Barcelona.
Domènech, A., 2004: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.
Duque, F., 1998: *La era de la crítica*, Akal, Madrid.
Fagoaga, J., 2001: «Conversaciones desde Navarra [...] con Goyo Monreal»: *Hika* 122-124, Donostia/Bilbo.
Fernández Buey, F., 2002: «Sobre la desobediencia civil»: *mientras tanto* 85, 25-54.
Feuerbach, L., 1975: «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie», en Íd., *Werke in sechs Bänden,* ed. de E. Thies, vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Finelli, R., 2000: *Mythos und Kritik der Formen. Die Jugend Hegels (1770-1803)*, Peter Lang, Frankfurt a.M.
Flasch, K., 2000: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Alexander Fest, Berlin.
Flasch, K., 2003: *Philosophie hat Geschichte*. vol. 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart*, Klostermann, Frankfurt a.M.
Flay, J. C., 1998: «Hegel's 'Inverted World'», en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie, Berlin.
Freud, S., 1982: *Totem und Tabu*, en *Studienausgabe*, vol. 9, Fischer, Frankfurt.
Gadamer, H.-G., 1973: «Die verkehrte Welt», en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Gadamer, H.-G., [2]1980: *Hegels Dialektik*, Mohr, Tübingen.
Gadamer, H.-G., 1987: «Hegel und Heidegger», en Íd., *Gesammelte Werke*, vol. 3, Mohr, Tübingen
Galcerán, M., 1997: *La invención del marxismo*, Iepala, Madrid.
Galcerán, M., 2004: *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*, Hiru, Hondarribia.
Gethmann-Siefert, A., 1984: *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn.
Gethmann-Siefert, A., 1992: «Das 'moderne' Gesamtkunstwerk: die Oper», en Íd. (ed.), *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, Bouvier, Bonn.
Gray, J., 1998: *False Down*, Granta, New York.
Habermas, J., [5]1971: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin.

Habermas, J., 1985: *Die neue Unübersichtlichkeit (Kleine politische Schriften* V), Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Hardt, M. y Negri, T., 2002, *Imperio*, Paidós Ibérica, Barcelona.
Harvey, D., 2004: *El nuevo imperialismo*, trad. de J. M. Madariaga, Akal, Tres Cantos.
Hegel, G. W. F., 1955: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces y E. C. Frost, 3 vols., FCE, México.
Hegel, G. W. F., 1966: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces y R. Guerra, FCE, México (cit. *Fenomenología*).
Hegel, G. W. F., 1968ss.: *Gesammelte Werke* (*HGW*), Meiner, Hamburg.
Hegel, G. W. F., 1969-1971: *Werke in zwanzig Bänden*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Hegel, G. W. F., 1978: *Escritos de juventud*, FCE, Madrid.
Hegel, G. W. F., 1984: *Filosofía real*, trad. de J. M.ª Ripalda, FCE, Madrid (cit. *Filosofía real*).
Hegel, G. W. F., 1990: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad. de M.ª C. Paredes, Tecnos, Madrid.
Hegel, G. W. F., 1997: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid.
Hegel, G. W. F., 1998: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, *nachgeschrieben von H. G. Hotho* (Berlin, 1823), introducción de A. Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg.
Heidegger, M., 1960: *Sendas perdidas*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
Heidegger, M., 1977: «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege* (*GA 5*), Klostermann, Frankfurt a.M., 115-208.
Heidegger, M., [2]2003: *Ser y tiempo*, trad., prólogo y notas de J. E. Rivera C., Trotta, Madrid.
Henel, I., 1963: «Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas 'Prozess'»: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37.
Henrich, D., 1967: *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Herder, J. G., 1982: *Obra selecta*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid.
Hernández, J. M.ª, 2002: *El retrato de un dios mortal. Estudio sobre la filosofía política de Thomas Hobbes*, Anthropos, Barcelona.
Hernández, J. M.ª, 2003: «Globalización y defensa de las libertades», en AA.VV., *El movimiento antiglobalización en su laberinto*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 126-142.
Hill, Ch., [2]1980: *The Century of Revolution, 1603-1714*, Routledge, London.
Hyppolite, J., 1974: *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*, Península, Barcelona.
Jaeschke, W., 2000: «Ragione e storia nella filosofia del diritto di Hegel»: *Il Pensiero* IXL/1, 7-20.
Jameson, F., 2000: «Globalization and Political Strategy»: *New Left Review* 4, 57-63.
Jameson, F., [3]2001: *Teoría de la postmodernidad*, trad. de R. del Castillo y C. Montolío, Trotta, Madrid.

Jameson, F., 2002: *A Singular Modernity. Essay on the Ontology of the Present*, Verso, London/New York.
Jamme, Ch. y Schneider, H. (eds.), 1984: *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Kafka, F., 1999: *Obras completas*, ed. de J. Llovet, Círculo de Lectores, Madrid.
Kant, E., 1941: *Filosofía de la historia*, ed. de E. Imaz, FCE, México.
Kant, I., 2003: *Crítica del discernimiento*, trad. de R. R. Aramayo y S. Mas, A. Machado, Madrid.
Korsch, K., 1966: *Marxismus und Philosophie*, 2.ª ed., Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. (trad. cast. de la 1.ª ed., Era, México, 1971).
Korsch, K., 1975: *Karl Marx*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.
Kosik, K., 1967: *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, trad. de A. Sánchez Vázquez, Grijalbo, México ([1]1961).
Kossuth, J., 1993: *Art after Philosophy and After. Collected Writings, 1966-1990*, ed. de G. Guercio, MIT, Cambridge/Mass. ([1]1991).
Kracht, G. y Schneider, W., 1974: «Ideen zur Entwicklungsdialektik in Hegels 'Wissenschaft der Logik'», en G. Stiehler (ed.), *Veränderung und Entwicklung. Studien zur vormarxistischen Dialektik*, Berlin.
Krader, L., 1975: *The Asiatic Mode of Production. Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Van Gorcum & Co., Assen.
Lacasta, J. I., 1998, *España uniforme*, Pamela, Pamplona.
Lacasta, J. I., 2001: «El nuevo nacionalismo español»: *Zutik* 121/122 (Donostia/Bilbo).
Laclau, E. y Mouffe, Ch., 1985: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London/New York.
Laguens, E., 2003: «Globalización neoliberal y ecologismo de los pobres: entre la violencia estructural y la resistencia popular»: *mientras tanto* 88.
Losurdo, D., 1990: «Moralisches Motiv und Primat der Politik bei Hegel», en K.-O. Apel y R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Cotta, Stuttgart.
Lyotard, J.-F. y Thébaud, J.-L., 1979: *Au Juste. Conversations*, Bourgeois, Paris.
Marx, K. y Engels, F., 1972ss.: *Werke* (*MEW*), 39+4 vols., Dietz, Berlin.
Marx, K., [2]1975: *El Capital*, trad. de P. Scaron, Siglo XXI, México.
Marx, K. y Engels, F., 1976ss.: *Obras* (*OME*), ed. de M. Sacristán, 12 vols. publicados, Grijalbo, luego Crítica, Barcelona.
Marx, K., 1980: *Teorías sobre la plusvalía*, trad. de W. Roces, FCE, México.
Marx, K., 1988: *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Transcritos, anotados y traducidos por Lawrence Krader, Pablo Iglesias/Siglo XXI, Madrid.
Marx, K., 2002: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, introducción de A. Prior, trad. y notas de J. M.ª Ripalda, Biblioteca Nueva, Madrid.
Mayos, G., 2003: *Ilustración y Romanticismo.* (*Introducción a la polémica entre Kant y Herder*), Herder, Barcelona.

Mazoyer, F., 2001: «Vigilar es también un mercado»: *Le Monde Diplomatique* 70 (Madrid, agosto), 2.
Meek, R. L., 1972: *Economía e ideología*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.
Morán, A., 2003: «El despegue del movimiento antiglobalización (MAG)», en AA.VV., *El movimiento antiglobalización en su laberinto*, cit.
Moulier Boutang, Y., 2003 : «*E pluribus multiplico, E pluribus, multitudo*. Observaciones en el desorden sobre la futura Constitución»: *Archipiélago* 58.
Negri, A., 2002: «La sonrisa del espectro», en M. Sprinker (ed.), 2002, 11-22.
Negt, O. y Kluge, A., [1]1972: *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Negt, O. y Kluge, A., 1981: *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Frankfurt a.M.
Negt, O., 2004: *Kant y Marx. Un diálogo entre épocas*, introducción de J. M.ª Ripalda, trad. de A. del Río, Trotta, Madrid.
Ordóñez, J. M.ª, 1984: «Autonomía y política en la Constitución española»: *La Gaceta del Libro* (1-15 de junio).
Orozco, T., 2004: «El arte de la insinuación. Las intervenciones filosóficas de Hans-Georg Gadamer en el Nacionalsocialismo»: *Laguna* (Universidad de la Laguna) 14, 65-88.
Pascual, E., 2000: *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, sequitur, Madrid.
Peñalver, P., 2001: *Argumento de alteridad*, Caparrós, Madrid.
Pisarello, G., 2003: «Acerca del proyecto de Constitución europea»: *mientras tanto* 88.
Pöggeler, O., 1973: «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Pöggeler, O. y Gethmann-Siefert, A., 1983: *Kunsterfahrung und Kunstpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Bonn.
Postone, M., 1993: *Time, labor and social domination. A reinterpretation of Marx's critical theory*, CUP, New York/Cambridge.
Projekt Klassenanalyse (1970): *Das Kapitel von Geld*, Berlin/W.
Puntel, L. B., 1973: *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bouvier, Bonn.
Rancière, J., 1995: *La mésentente: politique et philosophie,* Galilée, Paris.
Ripalda, J. M.ª, 1978: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués, G.W.F. Hegel*, FCE, México/Madrid.
Ripalda, J. M.ª, 1992: *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel*, Trotta, Madrid.
Ripalda, J. M.ª, 1993: *Comentario a la Filosofía del Espíritu de Hegel*, FCE-UNED, Madrid.
Ripalda, J. M.ª, 1996: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*, Trotta, Madrid.
Ripalda, J. M.ª, 1999: «El nacionalismo en la época clásica de la Ilustración a la Postmodernidad», en J. Corcuera *et al.* (eds.), cit., 83-105.

Ritter, J., 1957: *Hegel und die französische Revolution*, Opladen, Köln.
Rosdolsky, R., ²1969: *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen «Kapital»*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.
Rühle, V., 2004: «'Schickliche Hände'. Der Anspruch des Absoluten in Hölderlins Dichtung», en Ch. Jamme y A. Lemke (eds.), *«Es bleibt eine Spur / Doch eines Wortes». Zur späten Hymnik und Tragödientheorie Friedrich Hölderlins*, Fink, München.
Sastre, A., 2002: *Los intelectuales y la utopía*, Debate, Madrid.
Schelling, F. J. W., 2002: *Las edades del mundo*, ed. y trad. de J. Navarro, Akal, Madrid.
Schmidt, A., ²1971: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankurt a.M.
Schmitt, C., 1979: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Schröder, I., 2002: *Zur Legitimationsfunktion der Rechtsphilosophie im Nationalsozialismus. Kontinuität und Diskontinuität rechtsphilosophischer Lehren zwischen Weimarer Republik und NS-Zeit*, Peter Lang, Frankfurt a.M.
Schumacher, J., 1972: *Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums*, Makol, Frankfurt a.M., 1972 (1.ª ed., Asra, Paris, 1937).
Siep, L., 2000: *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
Sloterdijk, P., 2002: *Luftbeben. An den Quellen des Terrors*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. cast., *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Pre-textos, Valencia, 2003).
Sloterdijk, P., 2003a: *Crítica de la razón cínica*, trad. de M. A. Vega Cernuda, Siruela, Madrid.
Sloterdijk, P., 2003b: *Esferas, 1. Burbujas*, trad. de I. Reguera, Siruela, Madrid.
Sprinker, M. (ed.), 2002: *Demarcaciones espectrales. En torno a* Espectros de Marx *de Jacques Derrida*, Akal, Madrid.
Subirats, E., 2003: *Memoria y exilio*, Losada, Madrid.
Tholen, T., 1999: *Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion*, Winter, Heidelberg.
Ubieto, A. *et al.*, ⁸1971: *Introducción a la historia de España*, Teide, Barcelona.
Valls Plana, R., 1982: *La dialéctica*, *un debate histórico*, Montesinos, Barcelona.
Valls Plana, R., 1999: «La corrección práctica del 'yo pienso' como punto inicial de la deducción hegeliana de las categorías», en V. Gómez Pin (ed.), *Descartes. Lo racional y lo real*, Universitat Autònoma de Barcelona.
Valls Plana, R., 2004: «Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel», en Álvarez Gómez, M. y Paredes Martín, M.ª C. (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Universidad de Salamanca.
Wyss, B., 1997: *Trauer der Vollendung. Zur Geburt der Kulturkritik*, Dumont, Köln.

Zelený, J., 1972: *Die Wissenschaftslogik bei Marx und «Das Kapital»*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M.
Ziegler, J., 1988: *La victoria de los vencidos*, Ediciones B, Barcelona.
Žižek, S., 1991: *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Turia & Kant, Wien/Berlin.
Žižek, S., 2002a: *Revolution at the Gates. A Selection of Writings from February to October 1917. V. I. Lenin*, Verso, London/New York.
Žižek, S., 2002b: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires ([1]2000).
Žižek, S., 2002c, «'El club de la lucha'. ¿Verdadera o falsa transgresión?»: *Archipiélago* 53.

ÍNDICE

Introducción 9

I 9
II 12
III 16

Capítulo 1. Dialéctica del proletariado 21

A. La acumulación originaria 21
B. Dialéctica hegeliana 36
I 36
II 41
III 44
IV 51

Capítulo 2. De dialéctica y hermenéutica 61

I 61
II 64
III 69

Capítulo 3. Los límites de la dialéctica 75

I 76
Forma de la dialéctica 78
Límites de la dialéctica 79
El problema de los presupuestos 82
II 85
El problema de la deducción 86
III 92

«Manifestación» 94
Valor de uso 98
IV 101
Dialéctica como método y como contenido 101
Dialéctica como crítica y como ideología 103
Dialéctica de la naturaleza 105
V 107
El segundo límite de la dialéctica 107

Capítulo 4. Dialéctica de lo concreto 113

I 113
II 114
III 117
IV 122
V 126
VI 129
VII 131

Capítulo 5. Constitución y sujeto político

I 143
II 147
III 150
IV 153

Capítulo 6. La paradoja del pluralismo y los movimientos sociales . 161

I 162
II 167
III 169
IV 175

Capítulo 7. España o la Ilustración como pretexto 179

I El largo brazo de la historia 179
II Modernidad y abstracción 185
III Abstracción y ética 194
Apéndice 199
¿Por qué soy nacionalista? 199
1. En realidad ser nacionalista es algo obvio 200
2. El nacionalismo español es difuso y débil; está más cerca del fascismo que del nacionalismo liberador 201
3. El nacionalismo vasco es asimétrico con respecto al español 202
4. Independencia y violencia 204
5. ¿Cuál sería mi nacionalismo? 205

6. Contra las justificaciones abstractas 206
7. Contra los rechazos abstractos 208
8. Conclusión (un tanto filosófica) 209
9. ¿O no? (Apéndice) 210

Capítulo 8. Alien, el espectro y el ángel 213

Capítulo 9. Del fin del arte al arte después de la filosofía 227

I El fin del arte 227
II El arte después de la filosofía 238

Nota del autor 247
Bibliografía citada 249
Índice 257